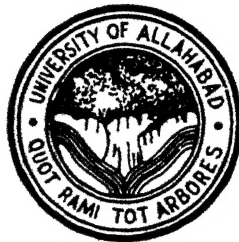


A Critical Study of Contemporary Indian Value Philosophy Since 1950

आधुनिक भारतीय मूल्य दर्शन का आलोचनात्मक अध्ययन

इलाहाबाद विश्वविद्यालय के दर्शनशास्त्र में डी० फिल० उपाधि हेतु प्रस्तुत

शोध-पत्र



पर्यवेक्षक

डा० नरेन्द्र सिंह

रीडर, दर्शनशास्त्र विभाग
इलाहाबाद विश्वविद्यालय
इलाहाबाद

प्रस्तुतकर्ता

देवेन्द्र विक्रम सिंह

अनुसंधान अध्यापक, दर्शनशास्त्र विभाग
इलाहाबाद विश्वविद्यालय
इलाहाबाद

दर्शनशास्त्र विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय

इलाहाबाद

2000

समर्पण

श्रुतिमयी, ममतामूर्ति, यश शेष 'दिवंगिता अम्मा' सौभाग्यवती चन्द्रावती देवी
एव
ऋषिकल्प, श्रुतिधर, स्थिरप्रज्ञ कर्मयोगी 'बाबूजी' श्रीमन्त राम नजर सिंह
के पावन-पुनीत चरण-कमलो मे,
सादर समर्पित,
जिनके जीवन-चरित् एव स्मृति-कुँज में,
मुझ मतिमद को
मूल्यबोध का अकुर मिला ।

अथ

मानव स्वभावतः विचारशील होने के कारण अपने परम लक्ष्य (मूल्य) की सम्प्राप्ति हेतु सचेष्ट रहा है। यह सचेष्टता ही उसकी गति है। गति ही जीवन है। मूल्य-सम्प्राप्ति की चेतना मानव की गति की प्रेरक है। अब प्रश्न उठता है कि 'मूल्य क्या है ? जिस विषय को खोज का विषय होने पर विवेक का समर्थन प्राप्त होता हो वही मूल्य है। विवेकशील प्राणी होने के कारण मानव यह सोचता है कि क्या शुभ है और क्या अशुभ है ? जो शुभ है वह 'मूल्य' है और जो अशुभ है वह अपमूल्य है। इसी शुभ और अशुभ के द्वन्द्वात्मक अन्तराल से मूल्य शब्द प्रादुर्भूत हुआ है।

क्या शुभ या उचित है और क्या अशुभ या अनुचित है इसका निर्णय कैसे होगा ? मानवीय विचार अनेकपक्षीय है। शारीरिक एवं आकारिक भिन्नता के साथ ही मानव की मानसिक सोच (Thinking) भी समान नहीं है। मनुष्य स्वतंत्र पैदा हुआ है। अतः जो कुछ भी वह चिन्तन करता है तदनुसार ही उसकी शारीरिक क्रियाएँ होती हैं। जगत् में शुभ और अशुभ दोनों का फेलाव है। यदि मनुष्य मानसिक रूप से राबान हाते तो सभी की क्रियाएँ समान होती और वे एक ही प्रकार के या तो शुभ या अशुभ कर्म करते लेकिन ऐसा नहीं होता। प्रायः देखा जाता है कि जो चीज एक व्यक्ति के लिए शुभ है तो वही चीज दूसरे व्यक्ति के लिए अशुभ है। तो क्या शुभ को 'मूल्य' मान लिया जाय ? मूल्य को सार्वभौमिक होना चाहिए जो प्रत्येक देश-काल की सीमा में न बँधकर दिक्कालपरिच्छिन्न हो।

मूल्य का निर्धारण दार्शनिकों व विचारकों के समक्ष एक गंभीर समस्या है। भौतिकवाद ने सुख की सम्प्राप्ति को ही मूल्य माना है लेकिन इहलोक में यह देखा गया है कि धनधान्य एवं भौतिक सुख-समृद्धि से सम्पन्न व्यक्ति भी कभी-न-कभी से दुखी अवश्य है। दुख अशुभ है। सुख में दुख का समावेश न हो—ऐसा संभव ही नहीं है क्योंकि यदि किसी को दुखानुभूति न हुई हो तो वह सुख का कैसे अनुभव कर सकता है ? स्पष्ट है कि यह जगत् द्वन्द्वात्मक है जहाँ पक्ष और विपक्ष में क्रिया—प्रतिक्रिया होती रहती है तथा सम्पक्ष को निर्मित करने का सतत प्रयास होता रहता है यही सब करते—करते वह दिन आता ही आता है। जब मानव की गति समाप्त हो जाती है और उसे पंचतत्वों में विलीन हो जाना पड़ता है।

सभी मानव शिशु होते हैं। माँ के गर्भ से सभी नगे पैदा होते हैं। विवेक-बोध के बाद उनकी दैनिक शारीरिक और मानसिक क्रियाओं में शनैः शनैः अन्तर आने लगता है। वह विवेक ही है जो एक मानव को दूसरे से पृथक् करता है। लेकिन सबके जीवन में अन्ततः एक समय आता है जब उसे सभी भौतिक सुखोपभोगों को छोड़कर गतिहीन होना पड़ता है अन्तिम क्रिया या मुखाग्नि के समय उसका पार्थिव शरीर नगा ही रहता है। अतः मनुष्य नगा पैदा होता है और नगा ही मरता है। लेकिन यदि ऐसा ही मानलिया जाय तो जगत में निराशा व्याप्त हो जायेगी। निराशा से मानवीय गतिशीलता का ह्रास होता है। मानव-चेतना का ध्येय है कि गतिशीलता को निरन्तर बनाये रखा जाय— ऐसा मूल्य-बोध से ही सम्भव हो सकता है।

मूल्य-बोध की अचेतनता के कारण समाज में साम्प्रदायिक दंगे हो रहे हैं, भ्रातृत्व और मानवता का ह्रास हो रहा है तरह-तरह के पाखण्ड प्रादुर्भूत हो रहे हैं व्यक्ति-व्यक्ति को तोड़ने का प्रयास हो रहा है थोड़ा से आत्मलाभार्थ दूसरों का अहित करने में लोग अपनी शक्ति-सामर्थ्य का प्रदर्शन कर रहे हैं सर्वत्र जालसाजी का साम्राज्य व्याप्त है लोग अपने चातुर्य का प्रदर्शन दूसरों को फँसाने में कर रहे हैं आखिर समाज में ऐसा क्यों हो रहा है ? इस ओर बुद्धिजीवियों का ध्यान क्यों नहीं जा रहा है ? यदि किसी का ध्यान इधर जा रहा है तो क्यों उसके ध्यान पर हम अपना ध्यान अनसुना कर दे रहे हैं ? शोधार्थी ने उपर्युक्त विषमावस्था से ग्रस्त सामाजिक समस्याओं को अत्यन्त निकटता से देखा है और मानवीय दायित्व-बोध के भार से व्यथित होकर मानवीय मूल्यों के प्रस्थापनार्थ मूल्य-दर्शन पर ही शोधकार्य करना स्वकर्तव्य समझा है।

इस वैविध्यपूर्ण सामाजिक परिस्थिति में मूल्यों (साध्य) का निर्धारण करना विचारकों व चिन्तकों के लिए तिनकों से बनी छोटी नौका से समुद्र पार करने जैसा¹ तथा 'बौने द्वारा आकाश से फल तोड़ने'²

1. क्व सूर्ये प्रभवो यश क्व चाल्य विषया मति ।

तितीर्तुं दुस्तर मोहादुर्द्ध पेनास्मि सागरम् ।।—रघुवश प्रथम सर्ग—2

2. मन्द रवि यश प्रार्थी गमिष्यामुप्राहास्यताम् ।

प्राशु लभ्ये फले लोभा दुदाहुरिब वामन ।। —रघुवश 1/3

अथवा जिमि पिपीलीका सागर थाहा के समान था , किन्तु यह मेरे प्रारम्भ का पुण्य और स्वचिन्तन की ऊपज है कि इस शोध-प्रबन्ध को विद्वत जनो के सुधि पटल पर रख रहा हूँ। विषय गाभीर्य को देखते हुए ऐसा लग रहा है कि पिपीलीका ने सागर को तो थाह लिया है लेकिन अभी मूल्य -समुद्र में प्रवेश करना बाकी है। अभी वह मूल्य-समुद्र के किनारे के ककड-पत्थरो और सीपी-घोघो में फँसा हुआ है।

प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध को अध्ययन के सुविधार्थ चार खण्डों में विभक्त किया गया है। प्रथम खण्ड में दर्शनशास्त्र और मूल्य-दर्शन के स्वरूप को दर्शाया गया है। इस खण्ड को चार अध्यायों में विभक्त करके दर्शनशास्त्र की विषय वस्तु और उसकी शाखाओं को दिखाया गया है। द्वितीय खण्ड में, स्वातन्त्र्य-पूर्व मूल्य दर्शन के स्वरूप को तीन अध्यायों और तीन मुख्य विचारकों, टैगोर, गाँधी एवं नेहरू के मूल्यात्मक विचारों को समाविष्ट किया गया है। तृतीय खण्ड में 'आध्यात्मिक मूल्य-दर्शन को दर्शाने का प्रयास किया गया है। इसमें राधाकृष्णन् युग के दार्शनिकों विशेषकर अरविन्द, कृष्णचन्द्र भट्टाचार्य और डॉ० राधाकृष्णन् के मूल्यवादी विचारों के आधार पर मूल्यात्मक चेतना के विकास को समझाने का प्रयास किया गया है। चतुर्थ खण्ड में 'स्वातन्त्र्योत्तर मूल्य-दर्शन के स्वरूप को दर्शाने के लिए इस महत्वपूर्ण खण्ड को आठ अध्यायों में बाँटा गया है। प्रथम अध्याय में सर्वोदयकारी मूल्यदर्शन को समझाया गया है। द्वितीय अध्याय में पं० दीनदयाल उपाध्याय के एकात्म मानववादी मूल्य-दर्शन को समाविष्ट किया गया है। तृतीय अध्याय में समाजवादी मूल्यदर्शन के अन्तर्गत आचार्य नरेन्द्र देव एवं डॉ० राममनोहर लोहिया के समाजवादी क्रान्ति को अभिरूपित करने का प्रयास किया गया है। चौथे अध्याय में वेदान्तिक परम्परा के आधुनिक स्तम्भ अभिनव शंकराचार्य स्वामी करपात्री जी के विचारों को संग्रहित किया गया है। पाँचवें अध्याय में रजनीश के मूल्यवाद को दर्शाया गया है। षष्ठ अध्याय में भौतिकवादी मूल्य-दर्शन को निरूपित किया गया है जिसमें डॉ० मानवेन्द्र नाथ राय के नव्यमानववाद और प्रो० देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय के 'लोकायत' की धारणा का विश्लेषण किया गया है। सप्तम अध्याय में प्रो० नन्दकिशोर देवराज के सृजनात्मक मानववाद और आठवें अध्याय में प्रो० सगमलाल पाण्डेय के 'लोकात्मवादी मूल्यात्मक' दृष्टिकोण की विवेचना किया गया है। अन्त में शोध-प्रबन्ध का उपसंहार एवं निष्कर्ष दिया गया है इसके साथ ही भावी अध्ययन हेतु सुझाव और सदस्य ग्रंथ-सूची भी सलग्न किया गया है

इस शोध-प्रबन्ध के निर्देशक परमपूज्य गुरुवर डॉ० नरेन्द्र सिंह जी के प्रति आभार व्यक्त करना मात्र औपचारिकता होगी क्योंकि उनके निर्देशन के बिना यह शोध-प्रबन्ध पूर्ण नहीं हो सकता था। डॉ० सिंह भारतीय दशन के बेजोड पारखी हैं ऐसा विश्रुत है। शोध-प्रबन्ध पूर्ण होने में जो दस वर्षों का विलम्ब हुआ उसका कारण इस शोध विषय की व्यापकता और गाभीर्य है तथापि गुरुवर डॉ० सिंह की असीम अनुकम्पा का ही परिणाम है कि यह शोध-प्रबन्ध विश्वविद्यालय के पटल पर प्रस्तुत हुआ है।

इलाहाबाद विश्वविद्यालय दशन-विभाग की विश्व-स्तरीय परम्परा रही है जहाँ बड़े-बड़े मनीषी दर्शनिकों का प्रादुर्भाव हुआ है। इसी परम्परा में प्रो० सगमलाल पाण्डेय जी पूर्व विभागाध्यक्ष (1982-88) को विस्मृत नहीं किया जा सकता। इस शोध-प्रबन्ध का शीर्षक प्रो० पाण्डेय द्वारा ही आबटित किया गया था। विगत शदी में इस विषय पर शोध-कार्य नहीं हुए हैं। प्रो० पाण्डेय जैसी दार्शनिक हस्ती ने मुझे इस योग्य समझा कि इस विषय पर ही शोध कार्य करें—यह मेरे लिए अत्यन्त गौरव की बात है। प्रो० पाण्डेय ने विषय के गाभीर्य को सरल-से-सरल शब्दों में समझाकर मेरा मार्गदर्शन किया। इसी परम्परा में प्रो० जे० एस० श्रीवास्तव प्रो० डी० एन० द्विवेदी, प्रो० रामलाल सिंह, प्रो० एस० के० सेठ, डॉ० आर० एस० भटनागर, डॉ० सी० एल० त्रिपाठी, प्रो० वी० डी० मिश्र जैसे विद्वत गुरुजनों को विस्मृत करना मेरी कृतधनता होगी। इनके ज्ञान-पुञ्ज की अमिट छाया सदैव मेरे साथ रही है इसके लिए मैं उनके श्रीचरणों का सादरनमन करता हूँ। दर्शन विभाग की विद्वत परम्परा में डॉ० मृदला रवि प्रकाश, डॉ० गोरी चट्टोपाध्याय, डॉ० जटाशकर, डॉ० हरिशंकर उपाध्याय और डॉ० आशालाल की असीम अनुकम्पा मेरे ऊपर रही है जिनके योगदान को विस्मृत नहीं किया जा सकता।

चूँकि मेरे शोध-प्रबन्ध का विषय-क्षेत्र अत्यन्त व्यापक और गूढ़ था इसकारण मुझे ICPR दिल्ली लखनऊ काशी हिन्दू विश्वविद्यालय के ग्रन्थालयों के न केवल बारम्बार चक्कर लगाने पड़े वरन् अत्यधिक समय भी देना पड़ा लम्बे-लम्बे चक्कर लगाने पड़े फिर भी मूल्य-दर्शन पर पुस्तकों व शोध-पत्रों के अभाव ने मुझे काफी झकझोर दिया फलस्वरूप मैं स्वचिन्तन की ओर मुखरित हुआ। इस स्थिति में सदैव मेरे साथ रहे मेरे आत्मीय डॉ० विद्यासागर उपाध्याय जी को विस्मृत करना अपने को धोखा देना होगा जिनके सतत् प्रयास से पूरे उत्तरभारत के विश्वविद्यालयों के दर्शन विभाग के प्रबुद्ध विद्वतवेत्ता यह जान

गये कि मूल्यहीनता के दौर में भारतीय मूल्य-दर्शन जैसे गभीर विषय पर और वह भी 1950 के बाद के सामयिक चिन्तन पर शोध-प्रबन्ध लिखा जा रहा है। इस शोध-प्रबन्ध के विषय में परामर्शार्थ मैंने प्रो० बट्टीनाथ सिंह जी (पूर्व प्रो० काशी हिन्दू विश्वविद्यालय) से काफी विचार-विमर्श उनके काशी स्थित नगवों आवास पर किया, जहाँ से अनेक सुझाव और प्रेरणाएँ मिली। मैं डॉ० सिंह का सतत् आभारी हूँ।

मेरे भविष्य के प्रति सदैव चिन्तित एवं सचेष्ट परमश्रद्धेय पूज्यपाद आत्मज श्री राम नजर सिंह एवं परमादरणीया दिवंगिता अम्मा (चन्द्रावती देवी) ने जिस आम्मीयता से अपना अमिट वात्सल्य प्रदान किया है वह स्नेहिल एवं पूजनीय है। इन लोगो के बिना न तो मेरे शैक्षिक जीवन की पूर्णता ही सम्भव थी न ही शोध की-कल्पना। इन्हे शत-शत नमन।

मैं उन समस्त विज्ञ जनों का आभारी हूँ जिनका प्रत्यक्ष एवं परोक्ष सहयोग मुझे प्राप्त हुआ है। इस क्रम में सार्वभौम सस्कृत प्रचार सस्थान के सस्थापक विद्वत्वरिण्य प० वासुदेव द्विवेदी शास्त्री को विस्मृत नहीं कर सकता जिनके सतत् आशीर्वाद एवं अनुग्रह का परिणाम है कि इस शोध-ग्रन्थ ने अपनी पूर्णता प्राप्त किया है। इस विद्वत्-परम्परा के क्रम में प्रो० गोविन्दचन्द्र पाण्डेय (इलाहाबाद), प्रो० विद्यानिवास मिश्र, (दिल्ली) प्रो० रेवा प्रसाद द्विवेदी (वाराणसी), प्रो० देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय (कलकत्ता), डॉ० सुमन गुप्ता (कलकत्ता), प्रो० यशदेव शल्य (जयपुर), प्रो० टी० पति (कुलपति जगन्नाथ विद्यापीठ, पुरी), डॉ० गयाचरण त्रिपाठी (गगानाथ सस्कृत विद्यापीठ, इलाहाबाद), वाराणसी हिन्दू विश्वविद्यालय के प्रो० रेवतीरमण पाण्डेय (विभागाध्यक्ष दर्शन विभाग), प्रो० कमलाकर मिश्र, काशीविद्यापीठ के प्रो० वशिष्ठ नारायण त्रिपाठी, प्रो० रमेशचन्द्र श्रीवास्तव, गोरखपुर विश्वविद्यालय के प्रो० सभाजित मिश्र, डॉ० भगवान मिश्र, डॉ० सुशील तिवारी, लखनऊ विश्वविद्यालय, के प्रो० आर० डी० मिश्र, प्रो० (श्रीमती) रूप रेखा वर्मा, बिहार विश्वविद्यालय, मुजफ्फरपुर के प्रो० शशिभूषण प्रसाद सिन्हा, प्रो० मृत्युन्जय प्रसाद सिन्हा, अवध विश्वविद्यालय, फैजाबाद के डॉ० दुर्गादत्त पाण्डेय, डॉ० सत्या पाण्डेय, पटना विश्वविद्यालय के प्रो० अशोक कुमार वर्मा (अवकाश-प्राप्त), डॉ० रमेन्द्र, दिल्ली विश्वविद्यालय के प्रो० वेदप्रकाश वर्मा, प्रो० अर्जुन मिश्र (सागर) प्रो० राजेन्द्र प्रसाद पाण्डेय (इन्दौर), प्रो० अशोक कुमार लाड (छतरपुर), डॉ० अवनीश चन्द्र मिश्र (प्राचीन इतिहास, विभाग, इ० वि० वि०, इलाहाबाद) प्रो० हरिशकर त्रिपाठी (सस्कृत

विभाग इलाहाबाद वि० वि०) प्रभृति विद्वानो को विस्मृत नहीं किया जा सकता। इनके प्रति मैं आभार व्यक्त करना अपना पुनीत कर्म समझता हूँ।

मैं अपने स्वजनो को विस्मृत नहीं कर सकता जिनकी असीम अनुकम्पा सदैव मुझ पर रहती है। इस क्रम में मैं अपनी धर्मपत्नी मृदुभाषिणी श्रीमती पुष्पा सिंह के प्रति आभारी हूँ जिनके सहयोग के बिना मैं इस शोध-प्रबन्ध को पूर्ण नहीं कर सकता था। मेरी पुत्री समिधा एवं पुत्र देवाश तथा दुष्यन्त को भी धन्यवाद दे रहा हूँ क्योंकि मेरे लेखन के दौरान इन लोगो ने काफी शान्ति बनाये रखा। अपनी भौजी कुमारी अर्पणा एवं अग्रजा श्रीमती निरुपमा को भी धन्यवाद देता हूँ जिन्होंने समय-समय पर मुझे काफी सहयोग दिया है।

मैं श्री शैलेन्दु नाथ मिश्र (शोध-छात्र, दर्शन विभाग, इलाहाबाद वि० वि०) को विस्मृत नहीं कर सकता जिन्होंने इस शोध-प्रबन्ध के प्रूफ एवं भाषा-सुधार का कार्य पूर्ण मनोयोग से किया है। मैं इनके प्रत्येक शुभ की कामना करता हूँ श्री उमाशंकर त्रिपाठी (शोध-छात्र, राजनीतिशास्त्र, इलाहाबाद वि० वि०) ने समयानुकूल राजनीतिक तथ्यों को जिस उदारता के साथ एकत्रित करके मेरा सहयोग किया है, उसके लिए इन्हे धन्यवाद दिए बिना नहीं रह सकता। अन्ततः इस शोध-प्रबन्ध के टकक श्री परवेज अहमद को धन्यवाद देता हूँ जिन्होंने ध्यानपूर्वक इस शोध-प्रबन्ध को टकित किया है।

अन्ततः इस शोध-प्रबन्ध को समस्त विज्ञानो के सम्मुख प्रस्तुत करते हुए बुद्धि-ग्राह्य समीक्षा की कामना भी रखता हूँ।

तमसो मा ज्योतिर्गमय।

बसन्त पंचमी 10 फरवरी, 2000

1/10 माधो कुन्ज, कटरा

इलाहाबाद

दूरभाष—642802

विनयावनत्

देवेन्द्र विक्रम सिंह

विषय-क्रम

प्रथम खण्ड

मूल्य-दर्शन का स्वरूप एवं विकास

अध्याय १

दर्शन की अवधारणा एवं मूल्य

		1-35
1 1	दर्शन क्या है ?	1
1 2	भारतीय दर्शन एवं जीवन-मूल्य	1-8
1 3	दर्शन का उद्देश्य	9-11
1 4	दर्शन के संबन्ध में पाश्चात्य एवं भारतीय दृष्टिकोण	11
1 4 (अ)	पाश्चात्य विचारधारा	11-16
1 4 (ब)	दर्शन के प्रति भारतीय दृष्टिकोण	17-18
1 5	भारतीय दर्शन और पाश्चात्य दर्शन में अंतर	18-19
1 6	दर्शन की प्रमुख शाखाएँ	19-20
1 6 (अ)	तत्त्व-मीमांसा	20-26
1 6 (ब)	ज्ञानमीमांसा	27-30
1 6 (स)	मूल्य-मीमांसा	31-34
1 7	दर्शन की अन्य शाखाएँ	34-35

अध्याय २

मानव मूल्य की अवधारणा और उसका दार्शनिक परिप्रेक्ष्य

		36-61
2 1	मूल्य का प्रत्यय अतिशय व्यापक एवं मूल्यवान है।	37-41
2 2	मूल्य अर्थ एवं परिभाषाएँ	41-43
2 2 (अ)	मूल्य प्राचीन भारतीय मनीषियों की दृष्टि	43-45
2 2 (ब)	धर्म अर्थ एवं अभिप्राय	45-46
2 2 (स)	अर्थ अभिप्राय एवं महत्ता	46-47
2 2 (द)	काम अर्थ एवं परिचय	48-50
2 2 (य)	मोक्ष चरम मूल्य	50-52
2 3	मूल्य पाश्चात्य विचारकों की दृष्टि में	52-54
2 4	नवीन मूल्यों का सृजन	54-56
2 5	मानव मूल्य के तत्त्व	56-58
2 6	मानव मूल्य के भेद	58
2 6 (अ)	शाश्वत मूल्य	58-59

2 6 (ब)	युगीन मूल्य	59
2 6 (स)	वैयक्तिक मूल्य	59
2 6 (द)	सामाजिक मूल्य	59-60
2 6 (य)	नैतिक मूल्य	60
2 6 (र)	साधन मूल्य	60
2 6 (ल)	साध्य मूल्य	60-61

अध्याय 3

	मूल्य चेतना का उद्भव एवं विकास	62-83
3 1	भारतीय एवं पाश्चात्य परंपरा में मूल्य चेतना	62-63
3 2	भारतीय चिंतन परंपरा	63
3 2 (अ)	वैदिक संहिताओं एवं उपनिषदों में विकसित मूल्य-दृष्टि	63-69
3 2 (ब)	बुद्ध-महावीर युग की मूल्य विषयक दृष्टि	70-71
3 2 (स)	भक्तिकालीन मूल्य-चेतना का स्वरूप	72-74
3 2 (द)	आधुनिक मूल्यवादी प्रवृत्तियाँ	74-75
3 3	पाश्चात्य दार्शनिक चिंतन में मूल्य-चेतना का विकास	75
3 3 (अ)	ग्रीक-युगीन मूल्य-दृष्टि	75-80
3 3 (ब)	मध्यकालीन मूल्य-चिंतन	80-82
3 3 (स)	आधुनिक मूल्यवादी प्रवृत्तियाँ	82-83

अध्याय 4

	सांस्कृतिक नवजागरण एवं धर्म-सुधार आन्दोलन के परिप्रेक्ष्य में नवीन मूल्यों का प्रादुर्भाव	84-116
4 1	नवीन प्रेरक शक्तियाँ	90
4 1 (अ)	साहित्यिक संस्थाएँ (1) एशियाटिक सोसायटी ऑफ बंगाल (2) फोर्ट विलियम कॉलेज	90-92
4 2	नयी शिक्षा-नीति	92-94
4 3	प्रेस और पत्रकारिता	94-96
4 4	राजनैतिक चेतनात्मक मूल्य	96-98
4 5	समाज-सुधार आंदोलन	98
4 5 (अ)	ब्रह्म-समाज	98-99
4 5 (ब)	आर्य-समाज	99-100
4 5 (स)	थियोसॉफिकल सोसायटी	100-101

45 (द)	रामकृष्ण मिशन	101-102
46	विविध समाज सुधारक	102-106
47	श्री रामकृष्ण देव एव स्वामी विवेकानन्द	106-116

द्वितीय खण्ड स्वातंत्र्य पूर्व मूल्य-दर्शन

अध्याय १

	रवीन्द्र नाथ टैगोर: मानववाद	117-129
11	सामान्य परिचय	117-118
12	रवीन्द्र-दर्शन व चिंतन का सामान्य सर्वेक्षण	118-119
13	तत्त्वमीमांसीय विचार	119
13 (अ)	ईश्वर	119
13 (ब)	जीव	119-120
13 (स)	जगत	120
14	ईश्वर, जीव व जगत में संबंध	120-121
15	नीतिमीमांसा	121-122
16	सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन	123-123
17	मानववाद	123-128
18	सत्य तथा विश्व का मानववादी विरूपण	128-129

अध्याय २

	महात्मा गाँधी: दिव्य ज्योति का धरा पर अवतरण	130-159
21	गाँधी जी की धर्म विषयक अवधारणा और नैतिकता	130-133
22	धर्म और नैतिकता	133-134
23	नैतिक मूल्यों पर आश्रित धर्म	134-36
24	धर्म पर आश्रित नैतिक मूल्य	137-138
25	ईश्वर-साक्षात्कार	138-140
25 (अ)	दरिद्रनारायण में ईश्वर-दर्शन	140-142
25 (ब)	समाज के निर्बल अंग में ईश्वर-दर्शन	142-143
25 (स)	किसानों में ईश्वर-दर्शन	144
25 (द)	प्राणिमात्र में ईश्वर-दर्शन	145-147
26	स्वदेशी-धर्म	147-149

27	धर्म और स्वराज्य	149-150
28	गोंधी जी का रामराज्य	150-152
29	व्यक्तिगत आचरण की पवित्रता	152-153
210	शुद्ध आचरण (साधन-मूल्य)	154-155
210 (अ)	अहिंसा	155-157
210 (ब)	ब्रह्मचार्य	157-159

अध्याय 3

	पं० जवाहर लाल नेहरू: मानववाद	160-168
31	सामान्य चिंतन व दर्शन	161-163
31 (अ)	ईश्वर	161-162
31 (ब)	आत्मा	162
31 (स)	प्रकृति	162-163
32	इहलोक-परलोक-पुनर्जन्म	163
33	धर्म	163-164
34	साध्य-मूल्य और साधन-मूल्य	165
35	अहिंसा	165
36	राष्ट्रवाद या अंतर्राष्ट्रवाद	166
37	लोकतॉत्रिक समाजवाद	166
38	अन्य चिंतन	166-168

तृतीय खण्ड

आध्यात्मिक मूल्य-दर्शन

अध्याय १

	डॉ० राधाकृष्णन	169-187
11	आध्यात्मिक पुनर्जागरण	171-176
12	नैतिक मूल्य	176-177
13	वर्णाश्रम धर्म की पुनर्व्याख्या	177-179
14	पुरुषार्थ चतुष्टय	179-181
15	नैतिकता, तत्त्वमीमासा एवं धर्म	181-182
16	सर्वमुक्ति की अवधारणा	183
17	समग्र अनुभूति की दार्शनिक व्याख्या	183-187

अध्याय २

श्री अरविन्द

188-211

2 1	सत्	190
2 2	चित् शक्ति	190-192
2 3	आनन्द	192
2 4	सृष्टि का स्वरूप	192-198
2 5	अतिमानस की अवधारणा	198-200
2 6	दिव्य जीवन	200-202
2 7	अज्ञान की अवधारणा	202-206
2 7 (अ)	प्राथमिक अज्ञान	204
2 7 (ब)	ब्रह्माडमूलक अज्ञान	204
2 7 (स)	अहकेन्द्रित अज्ञान	205
2 7 (द)	सामयिक अज्ञान	205
2 7 (य)	मनोवैज्ञानिक अज्ञान	205
2 7 (र)	रचनात्मक अज्ञान	205-206
2 7 (ल)	व्यावहारिक अज्ञान	206
2 8	पूर्ण योग	207-211
2 8 (अ)	योग का लक्ष्य एव विशेषताएँ	207
2 8 (ब)	विकास-प्रक्रिया	207-208
2 8 (स)	योग का स्वरूप	208-211

अध्याय ३

प्रो० कृष्ण चन्द्र भट्टाचार्य

212-227

3 1	सामान्य परिचय	212-213
3 2	सैद्धान्तिक चेतना के आयाम	213-217
3 2 (अ)	आनुभविक विचार	214
3 2 (ब)	शुद्ध वस्तुगत विचार	215-215
3 2 (स)	आध्यात्मिक विचार	215-216
3 2 (द)	पारमार्थिक विचार	216-217
3 3	विषय का दर्शन	217-218
3 4	आत्म का दर्शन	218-219
3 5	सत्यता का दर्शन	219-223
3 6	विषयनिष्ठता का भाव	223-227

चतुर्थ खण्ड
स्वातंत्र्योत्तर मूल्य-दर्शन का स्वरूप

अध्याय १

**सर्वोदयकारी मूल्य-दर्शन: महात्मा गाँधी एवं
आचार्य विनोबा भावे** 228-252

11	सर्वोदय सिद्धान्त	229-230
12	सर्वोदय का अर्थ	231-234
13	सर्वोदय और उपयोगितावाद	234-236
14	सर्वोदय तथा साम्यवाद	236-238
15	सर्वोदय दर्शन के आधारभूत सिद्धान्त	238-241
16	साम्ययोग	241-244
17	सर्वोदय का विविध स्वरूप	244
18	सर्वोदय का कर्मयोग	245-246
19	सर्वोदय सिद्धि का मार्ग	247
19 (अ)	खादी की मूल्यवत्ता	247-248
19 (ब)	सर्वोदय विचार	249
19 (स)	अपरिग्रह	249-252

अध्याय २

एकात्म मानववाद: पं० दीन दयाल उपाध्याय 253-269

21	सामान्य परिचय	253-255
22	मानववाद	255-257
23	चिति की अवधारणा (साधन-मूल्य)	257-260
24	मानव ही सर्वोपरि	260
25	आर्थिक लोकतंत्र	260-261
26	साम्यवाद पूँजीवाद एवं एकात्ममानववाद	261-265
27	विकेन्द्रित अर्थव्यवस्था और उसकी विशेषताएँ	265-266
28	अन्त्योदय	266-267
29	मानव और मशीन	267-269

अध्याय ३

समाजवादी मूल्य-दर्शन 270-292

31	सामान्य परिचय	270-271
32	सांस्कृतिक समाजवाद के स्तम्भ आचार्य नरेन्द्र देव	271-272

33	क्रान्ति का अर्थ	272-278
34	वैयक्तिक एवं सामाजिक क्रान्ति	278-280
35	डॉ० राम मनोहर लोहिया	280-292
35 (अ)	समाजवाद की व्याख्या	280-284
35 (ब)	क्रान्ति की धारणा	284-286
35 (स)	सिविललाफरमानी	286-287
35 (द)	जनशक्ति और राजशक्ति	287-288
35 (य)	पूँजीवाद का अतर्विरोध	289-292

अध्याय ४

	वेदान्तिक मूल्य परंपरा के आधुनिक स्तंभ स्वामी करपात्री जी	293-314
41	धर्मसंघ	293-294
42	करपात्र विचारधारा का मूल्यात्मक विवेचन	294-297
43	धर्म और नीतिपरक मूल्य	297-299
44	राष्ट्र और धर्मगत मूल्य	300
45	भारतीय शासन विधान एवं आदर्श शासक का स्वरूप	300-302
46	धर्मसापेक्ष पक्षपातविहीन राज्य	303
47	जनतांत्रिक-मूल्यों का निरूपण	303-304
47 (अ)	आर्थिक-मूल्यों का निरूपण	304-305
48	स्वामी करपात्री जी और मार्क्स	305-309
49	भक्ति	309
49 (क)	श्रवण	310
49 (ख)	कीर्तन	311
49 (ग)	स्मरण	311
49 (घ)	पादसेवन	311-312
49 (च)	अर्चन	312
49 (छ)	वन्दन	312
49 (ज)	दास्य	313
49 (झ)	सख्य	313
49 (ट)	आत्मनिवेदन	313-314

अध्याय ५

आचार्य श्री राजनीश

315-331

5.1	धर्म	315-317
5.2	धर्म और धार्मिकता	317-318
5.3	धर्म और विज्ञान	318-320
5.4	जीवन का चरम-मूल्य आत्मोपलब्धि	320-324
5.5	लक्ष्य (साध्य मूल्य) प्राप्ति के मार्ग (साधन मूल्य)	324
5.5 (अ)	ध्यान	324-326
5.5 (अ1)	वर्तमान में जीना	326
5.5 (अ2)	सहजता से जीना	327
5.5 (अ3)	अकेले जीना	327
5.5 (ब)	प्रेम	327-328
5.6	भक्ति और प्रेम	329
5.7	प्रेम के तीन सूत्र	329-331

अध्याय ६

भौतिकवादी मूल्य-दर्शन

332-356

(अ)	डॉ० मानवेन्द्र नाथ राय नव्य मानववाद	332-345
6.1	नवीन मानववाद	333-339
6.2	निष्कर्ष	340-345
(ब)	डॉ० देवी प्रसाद चट्टोपाध्याय लोकायत	345-356
6.3	लोकायत ज्ञान-मीमांसा	348-349
6.4	लोकायत नीतिशास्त्र	349-350
6.5	लोकायत तत्त्वमीमांसा	350-352
6.6	भारतीय दर्शन का मूल्य अतर्विरोध एवं अतर्मूल्य	353-356

अध्याय ७

सृजनात्मक मानववाद: डॉ० नन्द किशोर
'देवराज'

357-371

7.1	सामान्य परिचय	357-358
7.2	सृजनात्मक मानववाद की विशेषताएं	358-365
7.3	भौतिक एवं आत्मिक मूल्य	365-368
7.4	साध्य एवं साधन मूल्य	368-371
7.5	निष्कर्ष	371

अध्याय ८

	लोकात्मवादः प्रो० बसंतलाल पाण्डेय	372-391
8 1	सामान्य परिचय	372-373
8 2	लोकात्मवाद	373-379
8 3	सामाजिक और राजनीतिक मूल्य	380-381
8 4	मूल्यों की प्रकारता	381-383
8 5	मूल्यों का तारतम्य	383-388
8 6	तारतम्य की मूल्यवत्ता	388-391

प्रथम खण्ड

दर्शनशास्त्र एवं मूल्य-दर्शन का स्वरूप एवं

विकास

अध्याय 1

दर्शन की अवधारणा एवं मूल्य

1.1 दर्शन क्या है ?

दर्शन जीवन की गंभीर प्रवृत्ति है। इसका उद्देश्य न केवल बौद्धिक तृप्ति है वरन् समस्त जीवन की परितृप्ति है। पाश्चात्य वाङ्मय का 'PHILOSOPHY' एवं भारतीय वाङ्मय के 'दर्शन' शब्दों में पर्याप्त भिन्नता है। 'PHILOSOPHY' शब्द दो ग्रीक शब्दों 'PHILOS' और 'SOPHIA' से परिनिर्मित है। 'PHILOS' से अभिप्राय 'प्रेम' या अनुराग (Love) है और SOPHIA का तात्पर्य 'ज्ञान' या 'बुद्धि' ('knowledge' or 'wisdom') है। इस व्युत्पत्ति के अनुसार 'फिलॉसफी' ज्ञान के प्रति अनुराग या प्रेम (love of knowledge) है। इस व्युत्पत्त्यर्थ से स्पष्ट है कि 'फिलॉसफी' एक बौद्धिक व्यायाम (Rational exercise) की वस्तु है। जीवन में सम्पूर्ण पक्षों से यह स्पष्ट है पाश्चात्य दर्शन जगत् के अनेकश दार्शनिकों ने फिलॉसफी को जीवन से जोड़ने का प्रयास किया है लेकिन इस उद्देश्यपूर्ति में वे असफल रहे हैं। इनकी अधिकांश बौद्धिक क्षमता पूर्ववर्ती विचारधारा की आलोचना-प्रत्यालोचना में ही नष्ट हो गयी प्रतीत होती है। दर्शन के अनेकों ऐसे क्षेत्र हैं जहाँ पाश्चात्य दर्शनविदों ने कार्य किया है लेकिन अधिकांश क्षेत्र अछूते रहे हैं। अतएव पाश्चात्य वाङ्मय का 'फिलॉसफी' बौद्धिक व्यायाम ही है।

1.2 भारतीय दर्शन एवं जीवन-मूल्य

भारत में दर्शन जीने के लिए है। 'दर्शन' शब्द 'दृशिर प्रेक्षणे' अर्थ में 'दृश्' धातु से 'ल्युट्' प्रत्यय (करण अर्थ में) के संयोग से बनता है जिसका अर्थ है—'दृश्यते अनेन इति दर्शनम्' अर्थात् जिसके द्वारा देखा जाय, उसे दर्शन कहते हैं। यहाँ प्रकृतित एक प्रश्न उठता है कि 'किसके द्वारा देखा जाय ?' और साथ ही यह भी कि 'क्या देखा जाय ?' यहाँ साधन और साध्य के विषय में

स्वाभाविक जिज्ञासा उत्पन्न हो जाती है। जहाँ तक साधन का प्रश्न है—दर्शन के साधन से तात्पर्य उस माध्यम से है जिसके द्वारा किसी वस्तु का साक्षात्कार किया जाता है। ज्ञान—प्राप्ति के अनेको साधन हैं जिनमें सर्वाधिक विश्वसनीय प्रत्यक्ष (Perception) है। इन्द्रिय—मद के अनुसार प्रत्यक्ष के पाँच मद हैं लेकिन उनमें चाक्षुष्—प्रत्यक्ष का विशेष महत्व है क्योंकि यह सर्वाधिक प्रामाणिक और दृढ़ होता है। लेकिन बौद्धिक जगत् के बहुत—से तत्त्व अत्यन्त सूक्ष्म हैं जिन्हें स्थूल इन्द्रियों के द्वारा देखना अत्यन्त कठिन है। प्रायः सभी भारतीय दार्शनिक इस बात से सहमत हैं कि जिस जगत् का हमें इन्द्रिय—प्रत्यक्ष द्वारा ज्ञान होता है वह आभास—मात्र है। जगत् का सत् रूप स्थूल इन्द्रियों द्वारा गम्य नहीं है। लेकिन स्थूल एवं सूक्ष्म दोनों का विवेचन करना दर्शन का विषय है। परमसत् के साक्षात्कारार्थ स्थूल एवं सूक्ष्म दोनों का साक्षात्कार आवश्यक है। इसीलिए चार्वाक, न्याय, वैशेषिक इत्यादि स्थूल दृष्टिवाले दर्शनो में स्थूल पदार्थों के तथा सांख्य योग वेदान्त आदि सूक्ष्म दृष्टि वाले दर्शनो में सूक्ष्म पदार्थों के देखने के साधनों का वर्णन मिलता है। स्थूल पदार्थों का तो बाह्येन्द्रियों द्वारा साक्षात् किया जा सकता है लेकिन सूक्ष्म पदार्थों का प्रत्यक्ष करना सर्वसाधारण के लिए सम्भव नहीं होता। उनके प्रत्यक्ष के लिए 'प्रज्ञा—चक्षु' या ज्ञान—चक्षु की आवश्यकता होती है। दर्शन के लिए हमें दोनों प्रकार के चक्षुओं की अपेक्षा होती है। यही कारण है कि उपनिषदों ने 'दृश्' धातु का ही प्रयोग किया है और यही भाव भारतीय दर्शन के 'दर्शन' शब्द में भी है।

भारतीय दर्शन में 'दर्शन' से अभिप्राय 'तत्त्व—दृष्टि' या 'तत्त्वसाक्षात्कार' ही नहीं है वरन् यह 'तत्त्वसाक्षात्कार' किन साधनों के द्वारा प्राप्त किया जा सकता है, इसके लिए भी 'दर्शन' शब्द का प्रयोग किया गया है। आधिभौतिक आधिदैविक और आध्यात्मिक क्लेशों से पीड़ित होकर उनसे छुटकारा पाने के साधनों को ढूँढ़ता हुआ साधक आचार्य के पास जाता है और उनसे दुःख से मुक्ति के उपाय पूछता है। आचार्य उस पर अनुकम्पा दिखाते हुए उपदेशित करते हैं—'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्य'¹ इस आत्मसाक्षात्कार की प्राप्ति के लिए 'श्रोतव्यो, मन्तव्यो, निदिध्यासितव्य'² की व्यवस्था दी गयी है।

अब प्रश्न यह है कि दर्शन का साध्य क्या है ? अथवा, 'क्या देखा जाय ?' भारतीय दर्शन में इस प्रश्न का उत्तर है— तत्त्व के स्वाभाविक स्वरूप का दर्शन किया जाय या देखा जाय। तत्त्व का यथार्थ स्वरूप साधारण दृष्टि से अगम्य है। तत्त्व = 'त् + व'। त् (वह) सर्वनाम है और व' का तात्पर्य 'सर्व' (entire) है। भारतीय वेदान्तिक और औपनिषदीय परम्परा में इसे 'ब्रह्म' कहा गया है। इसी तत्त्व या 'ब्रह्म' के यथार्थस्वरूप को आत्मसात् करना दर्शन का साध्य है। ईशावस्योपनिषद् में 'पूषन्' से प्रार्थना करते हुए साधक कहता है—

'स्वर्ण पात्र से सत्य का मुँह ढका है। हे पूषन् ! (समस्त जगत् के पालन करनेवाले परमात्मन्) उस ढक्कन को हटाइए, जिससे सत्य का (अर्थात् ब्रह्म) और सनातन रूप ब्रह्म पर प्रतिष्ठित धर्म का (आत्मज्ञानानुकूल कर्तव्य का) हमको 'दर्शन' हो सके।'¹

इस प्रकार स्पष्ट है कि दर्शन का मुख्य कार्य सत्य के यथार्थस्वरूप का उद्घाटन करना है। भारतीय दर्शन के आदिस्त्रोत वेदों एवं उपनिषदों में आत्मा या ब्रह्म को ही एकमात्र सत् माना गया है। मनु और याज्ञवल्क्य की स्मृतियों में उपनिषदों के 'आत्मज्ञान' को सम्यक्-दर्शन तथा आत्म-दर्शन के अर्थ में लिया गया है। अपने यथार्थस्वरूप का दर्शन करना या अपने सच्चे स्वरूप को पहचानना ही 'आत्मदर्शन' या 'सम्यक् दर्शन' है। बौद्ध-न्याय में इसे 'सम्पदृष्टि' और जैन-न्याय में इसे ही 'सम्पददर्शन' कहा गया है।

'सम्यग्दर्शन' या 'आत्मदर्शन' के लिए समदृष्टि का होना आवश्यक है। वास्तव में सत्य एक है जिसे बुद्धिजीवी लोग भिन्न-भिन्न रूपों में व्यक्त करते हैं।² सभी धर्मों, मतों, सम्प्रदायों में समन्वय स्थापित करके उनको एक ही रूप देकर 'समदृष्टि' या 'समदर्शिता' है। सर्वत्र एक ही आशय को

1. ईशावस्योपनिषद् मंत्र 15

“हिरण्मयेन पात्रेण सत्यस्यापिहितं मुखम्।

तत्त्व पूषन्पावृणु सत्यधर्माय दृष्टये॥

2. एकं ब्रह्मैवाहिम् बहुधा वेदन्ति। अग्नयेद् 1-164-46

देखना और सभी में एक ही परमेश्वर का दर्शन करना यही यथार्थ-दर्शन है। यह जगत वशा है 'जीवन-मृत्यु के बन्धन क्या है ? इस सुख-दुख का सार क्या है ? मैं क्या हूँ ? - इन सभी प्रश्नों के मूल में अवस्थित अव्यक्त रहस्य को समझ लेना ही दर्शन है। ये अनन्त दृश्य जब एक ही द्रष्टा में दिखाई देने लगे, (मैं ही जब सर्वत्र दिखायी देने लगे) और यह दुख जब परमशान्ति में बदला हुआ जान पड़े, उसी को वस्तुतः देखना (दर्शन) कहते हैं

अधिकांशतः भारतीय आस्तिक दर्शन में एक ऐसी सत्ता मानी गयी है जो सर्वोच्च तथा सर्वातिशायी है। इसे परमार्थ या परमसत् कहा गया है। यही सर्वोच्च मूल्य भी है। अद्वैत वेदांत में इसे ही ब्रह्म से अभिहित किया गया है। अद्वैत वेदांत इसे निर्विकल्पक, निरुपाधिक और निर्गुण सत्ता है। अद्वैत वेदान्त के सिद्धान्तानुसार आत्मा और ब्रह्म में अभेद है। इसके लिए शङ्कराचार्य प्रसङ्गानुकूल श्रुतियों के प्रमाण-पुट भी देते हैं। यथा- 'अहं ब्रह्मस्मि'¹, 'तत्त्वमसि'², 'अयमात्मा ब्रह्म'³, इत्यादि।

अद्वैत वेदान्त में ब्रह्म या आत्मा को प्रमाणों का विषय नहीं माना गया है और नहीं उसे ज्ञान का विषय माना गया है।⁴ प्रमाण शब्द का व्युत्पत्तिमूलक अर्थ है- 'वह जिसके द्वारा ज्ञान के विषय को परिच्छिन्न किया जाता है। चूँकि ब्रह्म अपरिच्छिन्न है, अतः उसे प्रमाण अथवा ज्ञान का विषय नहीं बनाया जा सकता है। इसी परिप्रेक्ष्य में यह ध्यातव्य है कि किसी भी चीज को जानने का अर्थ है उसे विश्लेषित करना अर्थात् उसके सम्बन्ध में विशेषण का प्रयोग करना। अब प्रश्न उठता है कि विशेषण लगाने का क्या तात्पर्य है ? विशेषित वस्तु को दूसरी वस्तु से अलग करना ही विशेषण लगाने का तात्पर्य हो सकता है। अब यह जानने की सहज जिज्ञासा होती है कि 'ब्रह्म' को सबसे

1. बृहदारण्यकोपनिषद् 1/4/10

2. छान्दोग्योपनिषद् 6/8/1

3. बृहदारण्यकोपनिषद् 2/5/19

4. वेदान्तसूत्रप्रतिपादिका पृ० 234

अलग करने वाला असाधारण लक्षण क्या है ? किसी भी पदार्थ का लक्षण दो प्रकार से किया जाता है—

(1)– उसके स्वरूप क कथन के द्वारा (स्वरूप लक्षण)

(2)– उसके वैशिष्ट्यो को बतलाकर उसे अन्य वस्तुओ से पृथक् करके। (तटस्थ लक्षण)

स्वरूप लक्षण पदार्थ के सत्य और तात्त्विक रूप का परिचय देता है।¹ जैसे— लौहित्य, उष्णता और प्रकाश दीपक का स्वरूप है। वेसे ही श्रुति प्रतिपादित सत् चित् और आनन्द ब्रह्म का स्वरूप है और वही लक्षण होने से स्वरूप लक्षण कहलाता है। परन्तु तटस्थ लक्षण कुछ समय तक रहनेवाले कदाचित् आगन्तुक गुणो का ही निर्देश करता है।² ब्रह्म जगत् की उत्पत्ति स्थिति तथा लय का कारण है। आगन्तुक गुणो के समाविष्ट होने के कारण यह उसका तटस्थ लक्षण हुआ।³ तथा 'सत्य ज्ञानमनन्त ब्रह्म'⁴ तथा 'विज्ञानानन्द ब्रह्म'⁵ ब्रह्म के स्वरूप लक्षण है।

किसी भी वस्तु का ज्ञान प्राप्त करने के लिए या उसे सिद्ध करने के लिए प्रमाणो का आश्रय लेना पड़ता है। प्रमाण ही वस्तु का ज्ञान प्राप्त कराते है , किन्तु, ब्रह्म स्वतः सिद्ध है। जगत् के सभी पदार्थ ब्रह्म पर ही आश्रित है। जगत् की व्यावहारिक सत्ताएँ सत्य न होने से अपनी सिद्धि के लिए एक ऐसी सत्ता की अपेक्षा करती है जो स्वतंत्र, स्वाश्रित तथा स्वयंसिद्ध हो। यदि यह कहा जाय कि ब्रह्म का ज्ञान प्रत्यक्षानुमानादि प्रमाणो से हो सकता है तो यह उचित नहीं है क्योंकि प्रत्यक्ष—प्रमाण मे इन्द्रिय का विषय से सन्निकर्ष होना आवश्यक है और ब्रह्म का इन्द्रिय—सन्निकर्ष

1 तत्र स्वरूपमेव लक्षणम् स्वरूपलक्षणम्। वेदान्त परिभाषा- 327

2 तटस्थ लक्षण तु यावत्लक्ष्यकालगमयस्थित्ये सति यद्व्यावर्तकं तदेव।

-वे० परिभाषा, पृ०- 328

एयमिदं प्रलय- कारणस्य तत्पदार्थस्य ब्रह्मस्तटस्थलक्षणम्। वे० परि० पृ० 35।

तैत्तिरिय उपनिषद् 2/1/1

सम्भव नहीं है। इन्द्रियातीत होने से ब्रह्म प्रत्यक्ष का विषय नहीं हो सकता। इसीलिए ब्रह्म का ज्ञान प्रत्यक्ष-प्रमाण के द्वारा सम्भव नहीं है। इसीप्रकार अनुमान-प्रमाण के लिए भी प्रत्यक्ष विषय को प्राप्त होता है तो यह उचित नहीं है क्योंकि सामान्य जनो की इन्द्रियों की अपेक्षा योगियों की इन्द्रियों में अतिशय अवश्य होता है किन्तु अतिशय से युक्त होने पर भी योगियों की इन्द्रियों का इन्द्रियत्व तो समाप्त होता नहीं। इसलिए अद्वितीय ब्रह्म का ज्ञान कराने में प्रत्यक्ष-अनुमानादि प्रमाण असमर्थ है। इस प्रकार प्रमाणों द्वारा अगम्य ब्रह्म स्वयंसिद्ध है तथा ज्ञानरूप होते हुए भी ज्ञान का विषय नहीं बनता है।

भारतीय दर्शन समस्त विद्याओं का सारतत्त्व है। उसमें ब्रह्मविद्या या आत्मविद्या (Metaphysics), चित्तविद्या या अन्तःकरणशास्त्र (Psychology) तर्क या न्याय (Logic या The Science of reasoning) आचारशास्त्र या धर्ममीमांसा (Ethics या The Science of conduct) तथा कला विज्ञान या सौन्दर्यशास्त्र इत्यादि समस्त मानवीय लौकिक एवं पारलौकिक विषयों का परिपूर्ण शिक्षण-प्रशिक्षण एवं परीक्षण प्रस्तुत किया गया है। इसी कारण भारतीय दर्शन समस्त शास्त्रों का सम्राट और समस्त विज्ञानों का विज्ञान है।

स्थानीय भाषा में जब हम किसी व्यक्ति के दर्शन की चर्चा करते हैं तो उससे हमारा तात्पर्य केवल उसके विश्वासों की सहति से होता है। इस अर्थ में प्रत्येक व्यक्ति का या कम-से-कम प्रत्येक परिपक्व बुद्धिवाले व्यक्ति का निश्चित ही कोई न कोई दर्शन होता है क्योंकि कोई भी व्यक्ति विश्वासों के आलम्बन के बिना अपने जीवन को व्यवस्थित नहीं कर सकता। इसी सन्दर्भ में आगस्टाइन ने कहा था - 'दर्शन का उद्भव विश्वास से होता है।' (Credo ut Intellegam) किसी मनुष्य के विश्वास से हमारा आशय उन समस्त निर्णयों से है जिसके एक छोर पर निश्चयात्मक विचार और दृढ़ विश्वास होते हैं और दूसरे छोर पर मात्र प्रतीतियाँ होती हैं - जिनके अनुरूप वह सस्कारों के अधीन होकर कार्य करता है। विश्वास के अन्तर्गत वे मत आते हैं जिनके अनुसार व्यक्ति अपना जीवन बिताता है इससे भिन्न ऐसे मत भी होते हैं जिनके बारे में वह केवल बात करता है - इस अर्थ में वे अपने दर्शन का निर्माण करते हैं और इस अर्थ में हम 'क्रेस्टेन' की इस व्यक्ति

को समझ सकते हैं कि "किसी भी मनुष्य के लिए जो अधिक व्यावहारिक और महत्वपूर्ण बात है वह उसका विश्वास के बारे में दृष्टिकोण"-अर्थात् उसका दर्शन है।

किन्तु जब दर्शन का हम विज्ञान मानते हैं तो इससे हमारा तात्पर्य विश्वास की परीक्षण रहा जाता है— यह प्रयास विश्वासों के भलीभाँति अधिष्ठित पुँज तक पहुँचता है। साधारणतः हम उन विश्वासों की ओर निर्देश करते हैं जिनका क्षेत्र अत्यन्त व्यापक होता है। इन विश्वासों के अन्तर्गत वे विश्वास आते हैं जो किसी धार्मिक पथ के होते हैं (परमात्मा का अस्तित्व या अनस्तित्व, आत्मा की अमरता या मरणोपरान्त उसका पूर्ण विनाश) वे जो उचित और अनुचित की सहिता से सम्बन्धित होते हैं। इस प्रकार दर्शन का क्षेत्र विशिष्ट विज्ञानों से पृथक् है। प्रत्येक विज्ञान में ज्ञान के क्षेत्र के किसी एक भाग पर विचार होता है, किन्तु दर्शन सम्पूर्ण का चित्र बनाने का प्रयत्न करता है — एक विश्व दृष्टि का निर्माण करता है। हर्बर्ट स्पेन्सर विज्ञान को आशिक से एकीकृत ज्ञान के रूप में परिभाषित करता है जबकि दर्शन को वह पूर्णतया एकीकृत ज्ञान मानता है।¹ अब प्रश्न उठता है कि क्या इससे मिथ्याभिमान की गंध आती है जब हम दर्शन को विज्ञान के परे विज्ञान (Science beyond the sciences) की सज़ा से अभिहित करते हैं।

इस उच्च मानसिक महत्वाकांक्षा में जो दर्शन शब्द के सामान्य अर्थ से जुड़ी हुई है 'दार्शनिक' सज़ा को विशिष्ट रूप से मनुष्यों में कतिपय श्रेष्ठ प्रतिभासम्पन्न बुद्धिजीवियों के लिए ही सीमित कर दिया गया है। स्वयं प्लेटो और अरस्तू को भी इस आलोचना का सामना करना पड़ा था कि वे ज्ञान के एक ऐसे लक्ष्य को प्राप्त करने का प्रयत्न कर रहे हैं जो केवल देवों के लिए ही सुलभ था। वस्तुतः उनका उत्तर यह था कि वे केवल मात्र दार्शनिक हैं। अर्थात् 'शब्दज्ञान के प्रेमी' ही हैं। इसमें अरस्तू ने इस विचार को जोड़ दिया कि मानवीय बुद्धि तो मनुष्य में एक दैवी तत्त्व है। यदि हम अपने प्रति न्याय करें तो हमें इस प्रकार रहना होगा मानो समस्त ज्ञान हमारे अधिकार क्षेत्र में है। वस्तुओं के पूर्ण ज्ञान की खोज करने में कुछ भी विशिष्ट या दुःसाध्य जैसा नहीं

हे। कोई कलाकार या चित्रकार अपने चित्र में विभिन्न अंगों को भरने के पूर्व उसकी सम्पूर्ण रूपरेखा खींचन का प्रयास करता है -- इसमें कोई धृष्टता जैसी बात नहीं है। यदि कलाकार को अपने श्रम का अकारण नहीं करना है तो यह चयन कोई स्वच्छा का प्रश्न नहीं है वरन् यह तो आवश्यक है कि चित्र या कलाकृति का बनाते समय उसके मन में किसी न किसी अर्थ में सम्पूर्ण चित्र का विचार विद्यमान रहे। सम्पूर्ण का खाका साधारणतः स्थूल रूप से खींच लिया जाता है और जैसे-जैसे चित्र पूर्णता की ओर बढ़ता है वैसे-वैसे उसमें परिवर्तन की सम्भावना को स्वीकार किया जाता है। इसी प्रकार दर्शनों को भी ऐसे उत्तरो से सतुष्ट होना पड़ता है जो एक सीमा तक ठीक होते हैं अथवा जो कुछ लोगों की दृष्टि में केवल आपेक्षिक उत्तर होते हैं और जिनके निरन्तर अधिकाधिक पूर्ण होने की सम्भावना रहती है।

स्पष्ट है कि सम्पूर्ण विश्व के बारे में हमारे विश्वास हैं, परन्तु अपनी मानसिक सामर्थ्य को बहुत अधिक महत्व दिए बिना ही क्या हम उन्हें तार्किक परीक्षण के द्वारा किसी सैद्धान्तिक रूप में ला सकते हैं ? सामान्यतः हम अपने मुख्य विश्वासों को तर्कणा की प्रक्रिया द्वारा प्राप्त नहीं करते हैं। इनका अभिज्ञान हमें आधेकृत सत्ता या सुझावों के द्वारा प्राप्त होता है। अधिकृत सत्ता के रूप में माता-पिता और गुरुजनों के द्वारा, तथा सुझावों के रूप में उन प्रशसित व्यक्तियों से जिन्हें बाल्यकाल का वीर-पूजक मस्तिष्क ग्रहण कर चुका होता है, अथवा सामाजिक परिवेश से, विशेषतः उन निकटस्थ समूहों से जिनके मत केवल इसीलिए स्वीकार किए जाते हैं या ले लिए जाते हैं कि वे उन समूहों या वर्गों में वस्तुओं पर विचार करने के प्रचलित और स्वीकृत तरीके हात हैं। इस रूप में प्राप्त एवं बिना किसी और जाँच के स्वीकृत विश्वासों को 'पूर्वाग्रह' कहा जा सकता है। साहित्य और नाटक विश्वास के सामान्य और प्रभावशाली स्रोत हैं। प्रेमलीला या नाटक किसी ऐसे मत के स्वीकरण के लिए मूक-नियंत्रण को प्रस्तुत करते हैं जिसे लेखक अपने पात्रों द्वारा सूक्ष्म रूप में दर्शकों तक पहुँचाना चाहता है। ये समस्त सलाप दर्शन के प्रेषण की ओर उन्मुख हैं क्योंकि कोई भी व्यक्ति किसी विचार को बिना अपनी सामान्य वृत्ति और दृष्टि को प्रेषित किए -- वाहे अपनी आँख के संकेत (आँख को टिमटिमाकर) अथवा किसी अन्य मुद्रा के द्वारा, - अभिव्यक्त नहीं कर सकता चाहे वह उसका आशावाद हो या निराशावाद हो।

1.3 दर्शन का उद्देश्य

दर्शन प्रत्येक विश्वास को बुद्धि के द्वारा स्थापित करने पर अनिवार्यतः जोर नहीं देता। दर्शन का यह आग्रह नहीं है कि असिद्ध या असिद्धकरणीय को मानने का हमें अधिकार नहीं है। इसका कार्य यह अनुसंधान या खोज करना है कि अगुक्त विश्वास किन आधारों पर माने जा रहे हैं और कौन से आधार अच्छे हैं। यह पूर्वाग्रह के लिए एक सही (Normal) स्थान की खोज कर सकता है न्यायसंगत (समर्थनीय) पूर्वाग्रहों का तर्कविहीन पूर्वाग्रहों से भेद करते हुए किन्हीं स्थितियों में विश्वास के आधार के रूप में प्रामाण्य को स्वीकृति दे सकता है। सही या गलत प्रामाण्य में भेद करने में मदद करते हुए सामान्य परिस्थितियों में हमारे सम्मुख सच्चे और झूठे सहज बोध का भेद बताने का कोई मार्ग प्रस्तुत करके यह हम अन्तर्दृष्टि (सहज-बोध) का आश्रय लेने की सम्मति दे सकता है।

दर्शन के कार्य का बहुत बड़ा अंश यह पता लगाने में निहित है कि विश्वासों को आधार प्रदान करने में 'बुद्धि क्या कर सकती है' और 'बुद्धि क्या नहीं कर सकती है' ?

'दर्शन में महत्वाकांक्षा है' – ऐसा कहने का यही अभिप्राय हो सकता है कि इस निखिल विश्व में किसी बौद्धिक आधार पर जीने का प्रयास करना अत्यधिक महत्व का विषय है और इसमें किसी तरह से बिना सोचे समझे ही रहना अधिक मर्यादित है। समकालीन आधुनिक युग में विद्गेस्टाइन कहता है – " "जिस किसी वस्तु के विषय में कथन किया जा सकता है, स्पष्ट रूप में कथन किया जा सकता है तथा जिसके विषय में सलाप नहीं किया जा सकता हमें मौन ही रहना चाहिए।"¹

विद्गेस्टाइन ने दार्शनिक कथनों को 'प्रबोधक निरर्थकता' के नाम से अभिहित किया है जिसका कथन नहीं किया जा सकता। जिसप्रकार अद्वैत वेदान्त में हम 'अध्यास-अपवाद-न्याय' द्वारा तत्त्व का ज्ञान प्राप्त करते हैं उसी प्रकार विद्गेस्टाइन के दर्शन में दार्शनिक प्रतिज्ञप्तियों के

1. टैक्टेस पृ० 3

निराकरण के द्वारा हम सत्य का ज्ञान प्राप्त करते हैं। लेकिन रुडाल्फ कार्नेप न विटगेस्टाइन के उपर्युक्त मत की आलोचना करते हुए लिखा है—“वे कहते हैं कि दार्शनिक प्रतिज्ञप्तियों का कथन नहीं किया जा सकता तथा जिसके विषय में कुछ नहीं कहा जा सकता उसके विषय में मौन ही रहना चाहिए और पुनः मौन रहने की अपेक्षा वे एक पूर्ण दार्शनिक ग्रंथ की रचना कर देते हैं।”¹

विटगेस्टाइन के अनुसार दर्शन कोई सिद्धांत नहीं बल्कि एक क्रिया है जिसका कार्य अर्थ का विश्लेषण या भाषा का स्पष्टीकरण है।

दार्शनिक समस्या का प्रारूप है — “मैं मार्ग नहीं जानता। विटगेस्टाइन ने एक बार मैल्काम से कहा था कि दार्शनिक भ्रान्ति में पड़ा हुआ व्यक्ति ऐसे मनुष्य की तरह है जो कमरे में बन्द है और बाहर निकलना चाहता है लेकिन जानता नहीं कि कैसे निकले ? दर्शन का कार्य इसका उपचार करना या इनसे मुक्त होना है।”² विटगेस्टाइन पूछता है —

“दर्शन में आपका उद्देश्य क्या है ? मक्खी को बोतल से बाहर निकालने का पथ-प्रदर्शन करना।”³

विटगेस्टाइन के इस कथन में पर्याप्त सार्थकता है कि “दर्शन शास्त्र भाषा द्वारा हमारी बुद्धि के सम्मोहन के विरुद्ध एक संघर्ष है।”⁴ अर्थ (Meaning) के संबंध में विचार कदाचित हमें भ्रान्ति में डाल देता है। विटगेस्टाइन सदृश दार्शनिकों का कहना है कि “विचार मत करो बल्कि देखो।”⁵ अब प्रश्न यह है कि किसे देखो? इसका उत्तर है—“अर्थ को न देखो प्रयोगों को देखो।”⁶

1 कार्नेप और Philosophy and Logical Syntax, (1935), p. 37

2 Wittgenstein I — Remarks on the foundation of Mathematics, p. 319

3 Wittgenstein I — PHILOSOPHICAL INVESTIGATION, p. 309

What is your aim in Philosophy ? To show the fly, the way out of the fly-bottle

4 वही 109 — Philosophy is a battle against the bewitchment of our intelligence by means of language

5 वही — ‘Don’t think out loud

6 Don’t look the meaning but look the use of statement

निष्कर्षतः दर्शन मूल्यों की स्थापना करता है मूल्य ही सत् है। मूल्य अक्षुण्ण है। ये पारमार्थिक है। व्यवहारतः मानवीय सभ्यता के सर्वोच्च आदर्श को मूल्य से अभिहित किया जाता है। वस्तुतः ये ही तत्त्व है। सर्वोच्च मूल्यों को आत्मसात् करना दर्शनशास्त्र का साध्य है।

1.4 दर्शन के सबंध में पाश्चात्य और भारतीय दृष्टिकोण

पाश्चात्य वाङ्मय के 'फिलॉसफी' और भारतीय वाङ्मय के 'दर्शन' शब्दों में पर्याप्त भेद है। 'फिलॉसफी' शब्द 'PHILOS' और 'SOPHIA' दो लैटिन शब्दों से विनिर्मित है। 'फिलॉस' का अर्थ अनुराग और सोफिया का अर्थ ज्ञान से है। इसप्रकार फिलॉसफी ज्ञान के सम्प्रति अनुराग है। अर्थात् 'बौद्धिक व्यायाम' है। उसका मानवीय जीवन से सम्बन्ध तो है लेकिन घनिष्ठ सम्बन्ध नहीं है। पाश्चात्य जगत् में प्लेटो काण्ट, हेगेल सदृश कुछेक विचारकों ने फिलॉसफी को जीवन (व्यावहारिक जगत्) से सम्बद्ध करने का प्रयास अवश्य किया है, लेकिन अधिकांश पाश्चात्य दार्शनिकों के लिए फिलॉसफी एक बौद्धिक विलास की ही वस्तु रही है। फिर भी 'फिलॉसफी' का प्रत्यय 'सोफिया' एक कोरी किताबी विद्या ही नहीं है, बल्कि यह प्रज्ञा है।

भारतीय वाङ्मय का 'दर्शन' शब्द दर्शनात्मक 'दृश्' धातु के आगे करण अर्थ में 'ल्यूट्' प्रत्यय के योग से बनता है जिसका तात्पर्य है 'दृश्यते अनेन इति दर्शनम्' अर्थात् जिसके द्वारा देखा जाय उसे दर्शन कहते हैं। दृष्टि असीम होती है। उपनिषद् के अनुसार – द्रष्टा की दृष्टि और विज्ञाता के विज्ञान का लोप नहीं होता। लेकिन, दर्शन के व्युत्पत्त्यर्थ से एक प्रश्न यह खड़ा होता है कि क्या देखा जाय और किससे (साधन) देखा जाय ? भारतीय परिप्रेक्ष्य में दर्शन इन दोनों ही प्रश्नों पर विचार करता है। अधिकांशतः 'तत्त्व को देखा जाय' और उसको देखने के लिए साधनों का विधान किया जाय, यही भारतीय दर्शन का मुख्य ध्येय है।

1.4(अ) दर्शन के ऐतिहासिक विकास के परिप्रेक्ष्य में पाश्चात्य विचारधारा -

पाश्चात्य दर्शन का प्रारम्भ ग्रीक दर्शन से माना जाता है जिसका समय 6ठीं शताब्दी ई० पू० है। यूनानी चिन्तन का आरम्भ कर्ता थेलीज (640-550 ई० पू०) है जिसके अनुसार, "जगत् का मूल

तत्त्व 'जल' है। थेलीज के बाद एनेक्जिमेण्डर ने मूल तत्त्व को 'अनिर्वचनीय' या असीम कहा। तीसरे विचारक एनेक्जिमेनीज (590-555 ई० पू०) ने कहा है कि विश्व का मूल तत्त्व 'वायु' है। जब वायु घनीभूत होती है तब उससे पिण्ड या पदार्थ बनते हैं। उसके विरलीकरण से सूक्ष्म पदार्थों की उत्पत्ति होती है। उपर्युक्त आयोनियन (माइलेशियन) विचारको के अनुसार दर्शन का स्वरूप मूल तत्त्व का निर्धारण करना है। सुकरात से पहले के प्रायः सभी ग्रीक दार्शनिकों में दर्शन की समस्या का यही रूप मिलता है। पाइथागोरस, हेराक्लाइटस, एम्पीडॉक्लीज, एनेग्जेगोरस और डिमोक्राइट्स सभी थेलीज द्वारा उठाये गये प्रश्न कि 'जगत् की उत्पत्ति कैसे हुई ?' का हल ढूँढते हुए दिखायी देते हैं। पार्मेनाइडीज और उसके शिष्यों की आलोचना के फलस्वरूप दर्शन की गति एकवाद को छोड़कर अनेकवाद की ओर मुड़ गयी। यूनानी दर्शन में पहली बार आकार (Form) का भेद करने की चेष्टा की गयी। पार्मेनाइडीज के चिन्तन का आधार दृश्य जगत् का अनुभव नहीं, अपितु पूर्ववर्ती विचारको के सिद्धांत है। हेराक्लाइटस मानता है कि मूल तत्त्व एक है, साथ ही यह एक तत्त्व गतिशील एवं प्रवाहमय है। पार्मेनाइडीज के अनुसार ये दोनों विचार परस्पर विरोधी हैं। यदि मूल तत्त्व एक ही है तो उसमें गति नहीं हो सकती। 'एक' किसी स्थान से दूसरे स्थान पर तभी जा सकता है जब कोई स्थान 'एक' से रिक्त हो। खाली स्थान या शून्याकाश की कोई सत्ता नहीं है। वह अलीक है। अतएव, एक में गति या परिवर्तन नहीं हो सकता।

पार्मेनाइडीज के बाद एम्पीडॉक्लीज ने यह सिद्धांत प्रतिपादित किया कि 'सामान्य के द्वारा सामान्य को जाना जाता है।' हम बाह्य पदार्थों को इसलिए जान सकते हैं क्योंकि हममें वे सभी तत्त्व मौजूद हैं जिनसे जगत् का निर्माण हुआ है। अब विचार इस बात पर आरम्भ हो गया कि 'ज्ञान कैसे सम्भव है ?' इस प्रश्न के साथ ही 'सशयवाद' का जन्म हो गया। सोफिस्ट दार्शनिकों ने पहले व्यावहारिक क्षेत्र में सशयवाद का प्रवेश कराया। उन्होंने कहा — कर्तव्य—अकर्तव्य का भेद काल्पनिक है। वह परम्परागत पक्षपातों के अतिरिक्त कुछ नहीं है। प्रसिद्ध सोफिस्ट प्रोटागोरस ने घोषणा किया कि 'मनुष्य सभी वस्तुओं का मापदण्ड है।'।

इसके बाद एक प्रश्न यह उठा कि क्या निश्चयात्मक ज्ञान संभव है ?' सोफिस्टों के पूर्ववर्ती विचारकों ने केवल इन्द्रिय-ज्ञान को सदिग्ध ठहराया था, लेकिन सोफिस्टों ने ज्ञान मात्र को ही सदिग्ध बना दिया। यदि सत्यासत्य का निर्णय मनुष्य-विशेष की कल्पना पर निर्भर है तो इससे यही स्पष्ट होता है कि सत्य की कोई स्वतंत्र वस्तुगत सत्ता नहीं है।

सोफिस्टों के सदेहवाद की चुनौती ने सवृत्तिशास्त्र और नीति-शास्त्र या व्यवहार दर्शन (Pragmatism) को जन्म दिया। सुकरात को तत्त्वमीमासा में अत्यधिक रुचि नहीं थी। अतः वह अपने प्रश्नों और समस्याओं को व्यावहारिक क्षेत्र तक ही सीमित रखता था। ज्ञान को निरपेक्ष सत् सिद्ध करने के लिए उसने इस बात पर अत्यधिक जोर दिया कि **यथार्थ ज्ञान बौद्धिक ज्ञान है।** (The knowledge is virtue) और बौद्धिक ज्ञान का विषय सामान्य धारणाएँ (Concepts) हैं।

सुकरात का बुद्धिवाद प्लेटो में आक्रान्त हो गया। वह जाति प्रत्ययों द्वारा विश्व की व्याख्या करना चाहता है। सुकरात की भाँति प्लेटो भी मानता है कि इन्द्रियों के बदले बुद्धि को ज्ञान का कारण तथा गोचर पदार्थों के बदले जाति-प्रत्ययों को प्रज्ञा का विषय मानकर ज्ञान की संभावना का मण्डन किया जा सकता है।

प्लेटो और अरस्तू दोनों ही दार्शनिक चिन्तन को जीवन की सर्वोच्च क्रिया समझते हैं। प्लेटो और अरस्तू के दर्शनो में आत्मा की अमरता सदिग्ध है। इनका ईश्वरवाद भी उनके दर्शन के अन्य महत्वपूर्ण सिद्धान्तों की तुलना में आकर्षक नहीं है। इनके दर्शनो में सामाजिक और राजनीतिक विचारधारा की ही अधिकता है।

पाश्चात्य मध्यकालीन विचारक बुद्धि-स्वातंत्र्य को खोकर धार्मिक ग्रंथों पर निर्भर हो गये लगते हैं। इनका एक मात्र उद्देश्य चर्च की शिक्षाओं का मण्डन करना रह गया। बौद्धिक स्वतंत्रता से शून्य यह काल अधकार युग से अभिहित किया गया है।

15वीं-16वीं शदी के पुनर्जागरण (Renaissance) ने योरोपीय मस्तिष्क में जिज्ञासा वृत्ति का संचार किया। डेकार्ट के चिन्तन का आरम्भ देखकर यह भ्रम हो सकता है कि आधुनिक पाश्चात्य

दर्शन के जन्मदाता मे जगत् की अपेक्षा आत्मा व ईश्वर मे अत्यधिक अभिरुचि है। लेकिन ऐसी बात नहीं है। डेकार्ट का सदेहवाद साधन है साध्य नहीं। वस्तुतः डेकार्ट द्वारा आत्मा की सिद्धि ईश्वर को सिद्ध करने का द्वार या उपकरण मात्र है। ईश्वर को सिद्ध करने के उपरान्त वह प्रकृति जगत् की सत्यता सिद्ध करने लगता है। मे सोचता हूँ, इसलिए मे हूँ (C'ogito Ergo Sum) मुझमे पूर्ण सत्ता सम्बन्धी प्रत्यय है, इसलिए पूर्ण ईश्वर है। यह सिद्ध करने के बाद डेकार्ट कहता है कि ईश्वर मे धोखा देना नहीं रह सकता। इसलिए प्रत्यक्ष दिखनेवाले जगत् (व्यावहारिक जगत्) की सत्ता माननी चाहिए। स्पिनोजा ने यूक्लिड की ज्यामिति के आधार पर अपने ग्रंथ की रचना की। उसने डेकार्ट के द्वैतवाद को अद्वैतवाद मे बदल दिया। लाइबनिट्ज की अभिरुचि विश्व की तारतम्यता में अधिक है आत्मा व परमात्मा के सदर्थ में कम। उपर्युक्त तीनों दार्शनिकों का मत आधुनिक पाश्चात्य दर्शन के इतिहास मे बुद्धिवाद के नाम से अभिहित है।

बुद्धिवाद की विचारधारा के विरोध मे अनुभववाद का प्रारम्भ होता है जिसके प्रतिनिधि दार्शनिक है— लॉक बर्कले और ह्यूम। इनका मत पूर्ववर्ती मतों की न्यूनता सिद्ध करके अपने मत को प्रतिष्ठापित करना है। इनके अनुसार, अनुभव और ज्ञान मे भेद नहीं है। मन तो जन्म से एक साफ प्लेट या कोरे कागज (Tabula Rasa) के समान है जिस पर अनुभव रूपी लेखनी से लिखा जाता है। इस पर पहले से कुछ भी नहीं लिखा गया होता है। इस आधार पर अनुभववाद मे (जॉन लॉक द्वारा) बुद्धिवादियों के जन्मजात प्रत्ययों (Innate Ideas) का खण्डन किया गया है। अनुभववादियों के ज्ञान की विधि आगमनात्मक है। अनुभव केवल विशेष वस्तुओं का ही होता है। आनुभविक होने के कारण इस ज्ञान मे नवीनता होती है। सभी अनुभववादी ईश्वर की सत्ता को मानते हैं। बर्कले के दर्शन मे आत्मा का काफी महत्वपूर्ण स्थान है, किन्तु आश्चर्य की बात यह है कि परवर्ती विचारक उसके इस सिद्धान्त पर विशेष ध्यान नहीं देते। डेकार्ट और बर्कले दोनों ही आत्मा सम्बन्धी जिज्ञासा नहीं जगा पाते। सदेहवादी ह्यूम की दृष्टि मे बर्कले का सिद्धान्त ज्ञान—विषयक सम्मतियों के रूप मे ही महत्वपूर्ण है। 'प्रत्येक घटना का कारण होता है' भौतिक शास्त्र के इस अटूट नियम का ह्यूम ने खण्डन कर दिया। भौतिक घटनाएँ कारणता के नियम से सम्बद्ध हैं या उसी के द्वारा संचालित हैं,

यह किसी तर्क के आधार पर सिद्ध नहीं किया जा सकता । कारणता की खाज एक मानसिक आवश्यकता है। हम दो घटनाओं को बार-बार परस्पर घटित होते देखकर, उनके उसी क्रम से घटित होने की आशा करने लगते हैं। कार्य-कारण का सम्बन्ध वस्तुगत नहीं है।

जर्मन तत्ववेत्ता काण्ट के ग्रंथ "CRITIQUE OF PURE REASON" की मुख्य समस्या ह्यूम के विरुद्ध यह सिद्ध करना है कि भौतिकजगत् की वैज्ञानिक व्याख्या समभव है। काण्ट मानता है कि केवल अनुभव के बल पर निश्चित और सार्वभौम सत्य तक नहीं पहुँचा जा सकता है। लॉक के अनुसार 'ज्ञान', अनुभवात्मक है इसके उत्तर में काण्ट कहता है कि हम बाह्य जगत के बारे में निश्चित और सार्वभौम तथ्यों का अनुसंधान करते हैं। इसका कारण यह है कि वस्तुओं में आवश्यक सम्बन्धों को स्थापित करने वाली हमारी बुद्धि है। (understanding make the nature) काण्ट ईश्वर और आत्मा को ज्ञेय नहीं मानता। वे श्रद्धा के विषय हैं। काण्ट के अनुसार, दर्शन का प्रयोजन ज्ञान की व्याख्या और विश्लेषण करना है।

हेगेल का दर्शन विश्व की व्याख्या करने का उत्कृष्ट बौद्धिक प्रयास है। विश्व की समस्त घटनाएँ द्वन्द्व-नियम से शासित होती हैं। यह द्वन्द्व नियम पक्ष विपक्ष और रागाक्ष की त्रिपुटी है। हेगेल का सिद्धान्त 'द्वन्द्वात्मक अध्यात्मवाद' है। मार्क्स का द्वन्द्व-नियम भौतिकवाद है। मार्क्स कहता है कि उसने हेगेल के सिद्धान्त को जो सिर के बल खड़ा था पैर के बल कर दिया है।

उत्तर आधुनिक काल में ब्रैडले ही एक ऐसा दार्शनिक है जिसने दर्शन का उद्देश्य 'तत्त्व पदार्थ' के स्वरूप का ज्ञान बतलाया है। ब्रैडले का दृष्टिकोण भारतीय अद्वैत विचारधारा से मिलता जुलता है। ब्रैडले मानता है कि एक पूर्ण दर्शन पद्धति में विश्व की विभिन्न सत्ताओं या विवर्तों का सम्पूर्ण विवरण तारतम्य क्रमानुसार होना चाहिए। क्रोचे ने भी चित् शक्ति की विभिन्न क्रियाओं के विवरण रूप में विश्व प्रक्रिया की व्याख्या करने की चेष्टा की है। बर्गसों का सृजनात्मक विकासवाद स्पष्टतः विश्व की व्याख्या करने का प्रयत्न है। विश्व की विकासवादी व्याख्या करने के अन्य प्रयत्न सैमुअल एलेग्जेण्डर और लॉयड मागर्न के नव्योत्क्रान्तिवाद (Emergent Evolution) और जनरल स्माट्स के समष्टिवाद (Holism) में प्रकट हुए हैं। ह्वाइटहेड का दर्शन भी कुछ इसी प्रकार का है।

20वीं शताब्दी के अधिकांश पाश्चात्य दार्शनिकों ने दर्शन का उद्देश्य तत्त्वमीमासा का खण्डन है। तार्किक भाववाद (Analytic) के अनुसार तत्त्वज्ञान का निष्कासन (Elimination of Metaphysics) इसलिए आवश्यक है क्योंकि यह ज्ञान वैज्ञानिक धरातल पर संभव नहीं है और दर्शन का कार्य विज्ञान को सुदृढ़ आधार प्रदान करना है। यह विचारधारा समकालीन दार्शनिक विटगेंस्टाइन के इस विचार से प्रभावित थी कि दर्शन का कार्य 'मक्खी को बोतल से बाहर निकालने का रास्ता दिखलाना' है।

(What is your aim in philosophy ? To show the fly and way out of the bottle)

विटगेंस्टाइन ने दिखाया है कि भाषा से जगत् के तथ्यों के बारे में जानकारी मिल सकती है। ये तथ्य कुछ वस्तुस्थिति (State of affairs) से संचित हैं जिसे अणु तथ्य कहा गया है। विश्लेषणात्मक दर्शन की विधा में गिल्बर्ट राइल आस्टीन आदि के विचारों में दर्शन भाषा विश्लेषण तक सीमित रह गया है।

संवृत्तिशास्त्र (Phenomenology) पाश्चात्य दर्शन की एक नवीन समकालीन विचारधारा है जिसका प्रतिनिधि दार्शनिक एडमण्ड हुसर्ल (1859–1938) है। इस विचारधारा के अनुसार चेतना में जो प्रतीत होता है वही वस्तु है। इस प्रकार पहली बार इस दार्शनिक विचारधारा में 'चेतना' (Consciousness) दार्शनिक अध्ययन का केन्द्र बनी। अस्तित्ववादी विचारधारा में 'मानव' दार्शनिक अध्ययन का केन्द्र बन गया। अस्तित्ववाद एक दृष्टि है, विशेष प्रकार की मानवीय स्थितियों को देखने का एक सर्वथा नवीन ढंग है।

इस प्रकार पाश्चात्य दार्शनिक विचारधारा का उद्देश्य किसी निश्चित सिद्धान्त की स्थापना करना नहीं है। इसका कार्य 'विचारों को स्पष्ट करना', 'पूर्व विचारों की न्यूनता को सिद्ध करके नये विचार की स्थापना करना' और 'भाषा का सही व्यवहार' बतलाना है। यह केवल वैज्ञानिक विधानों का स्पष्टीकरण है। फिर भी पाश्चात्य दर्शन अनुभवगम्य, सरल, स्पष्ट शब्द योजना की ओर ध्यान आकर्षित करता है। यह जीवन के चिरन्तन अनुभवों को समझने का प्रयत्न करता रहा है।

1.4(ब) दर्शन के प्रति भारतीय दृष्टिकोण

चार्वाक को छोड़कर प्रायः सभी भारतीय दार्शनिक सम्प्रदाय सूक्ष्म परमतत्त्व के साक्षात्कार को ही दर्शन मानते हैं। इस आधार पर भारतीय दर्शनो में सामान्यतया धर्म और दर्शन में बहुत ज्यादा भेद नहीं है। दोनों का लक्ष्य दुःख से निवृत्ति और कैवल्य या परमपद की प्राप्ति है जहाँ समस्त क्लेशों का शमन हो जाता है। तत्त्व क्या है ? यह एक है या अनेक ? यह जड़ है या चेतन ? यह भौतिक है या आध्यात्मिक ? इस सदर्थ में भारतीय दार्शनिकों में मतभेद है लेकिन सभी दार्शनिक इस बात पर सहमत हैं जिसके द्वारा समस्त वस्तुओं का सारभूत ज्ञान प्राप्त होता है वही तत्त्व ज्ञान है। इसी तत्त्व का साक्षात्कार करना दर्शन का उद्देश्य है।

दर्शन शब्द दृश धातु में ल्युट प्रत्यय के योग से निर्मित है जिसका तात्पर्य है जिसके द्वारा देखा जाय। यहाँ साधन की बात की गयी है। दर्शन के साधन का तात्पर्य उस माध्यम से है जिसके द्वारा तत्त्व का साक्षात्कार किया जाता है। वैसे ज्ञान प्राप्ति के अनेक साधन हैं, किन्तु सर्वाधिक और विश्वसनीय साधन प्रत्यक्ष है। इन्द्रिय-भेद के आधार पर प्रत्यक्ष के भी पाँच भेद हैं, लेकिन उन सभी में चाक्षुष प्रत्यक्ष का विशेष महत्त्व है। लेकिन चार्वाक दर्शन को छोड़कर प्रायः सभी भारतीय दार्शनिकों का मत है कि बौद्धिक और आध्यात्मिक जगत् के बहुत से सूक्ष्म तत्त्वों को चाक्षुष प्रत्यक्ष मात्र से देखना अत्यन्त कठिन है। स्थूल एवं सूक्ष्म दोनों प्रकार के पदार्थ भारतीय दर्शन-शास्त्र के विषय हैं और परमतत्त्व की प्राप्ति के लिए दोनों का साक्षात्कार आवश्यक होता है। इसीलिए चार्वाक न्याय वैशेषिक, बौद्ध, जैन इत्यादि स्थूल दृष्टिवाले दर्शनो में स्थूल पदार्थों का तथा सांख्य योग मीमांसा वेदान्त प्रभृति सूक्ष्म दृष्टिवाले दर्शनो में सूक्ष्म पदार्थों के देखने का साधन मिलता है। स्थूल पदार्थ इन्द्रियग्राह्य हैं लेकिन सूक्ष्म पदार्थों के प्रत्यक्षीकरण के लिए 'ज्ञान-चक्षु' या 'प्रज्ञा-चक्षु' की आवश्यकता होती है। आधिभौतिक, आधिदैविक और आध्यात्मिक क्लेशों से पीड़ित साधक इन विविध दुःखों से मुक्ति का उपाय ढूँढ़ता हुआ आचार्य के पास जाता है। आचार्य उसको उपदेशित करते हुए कहते हैं — "आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः।" अर्थात् आत्मा को देखो, उसी से दुःखों की निवृत्ति होगी। इसको देखने के लिए "श्रोतव्यो मन्तव्यो, निदिध्यासितव्यः" इन तीन साधनों को भी बतलाया गया है।

‘श्रोतव्यो से तात्पर्य यह नहीं है कि भारतीय दर्शन केवल ‘श्रुति को ही एकमात्र प्रमाण मानता है बल्कि उसमें तर्क का स्थान भी कम नहीं है। न्याय दर्शन में स्पष्टतया कहा गया है कि जो बुद्धि द्वारा स्थापित किया जा सके वही न्याय मत है – “बुद्ध्या यदुत्पन्नम् तत्तार्वा न्यायमतम् आचार्य शकर ने ब्रह्मसूत्र भाष्य में लिखा है कि जब श्रुति वाक्यों के अर्थ निरूपण करने से परस्पर विरोधी अर्थ निकलते हों तो उनमें कौन सा अर्थ आभासिक है और कौन सा अर्थ गथार्थ है इसका निर्णय तर्क या बुद्धि द्वारा ही किया जा सकता है। कठोपनिषद् में कहा गया है -

“नैषा तर्केण मतिरापनेया”

भारतीय परम्परा में सत् एक है जिसे बुद्धिमान लोग भिन्न-भिन्न रूपों में वर्णित करते हैं—

“एक सद् विप्रा बहुधा वदन्ति”। ऋग्वेद 1/164-46

1.5 भारतीय दर्शन और पाश्चात्य दर्शन में अन्तर

भारतीय दर्शन और पाश्चात्य दर्शन दोनों का जीवन से घनिष्ठ सम्बन्ध है। दोनों ही दर्शनों में जीवन और जगत् की वास्तविकता को समझने का प्रयास किया गया है। दोनों का लक्ष्य है — सत्य की खोज करना।

फिर भी दोनों विचारधाराओं में निम्नलिखित अन्तर किए जा सकते हैं—

(1) पाश्चात्य दर्शन में सिद्धान्त पक्ष पर विशेष जोर दिया गया है जबकि भारतीय दर्शन व्यावहारिक पक्ष को प्रधानता देता है।

(2) पाश्चात्य दर्शन का दृष्टिकोण वैज्ञानिक है जबकि भारतीय दर्शन का दृष्टिकोण धार्मिक व आध्यात्मिक है।

(3) पाश्चात्य दर्शन में बौद्धिक ज्ञान (Rational knowledge) की प्रधानता है जबकि भारतीय दर्शन में प्रातिभ ज्ञान (Intuitive knowledge) की प्रधानता है।

पाश्चात्य विचारक जैसे सुकरात प्लेटो अरस्तू डेकार्ट हेगेल आदि दार्शनिक तर्कबुद्धि को ही ज्ञान का एक मात्र साधन बतलाते हैं। ठीक इसके विपरीत भारतीय विचारक बुद्धि की क्षमता को सीमित मानते हैं। इससे प्राप्त ज्ञान में ज्ञाता और ज्ञेय का भेद सदा बना रहना है। इगोतिंग श्रुति और आध्यात्मिक अनुभूति (Spiritual intuition) को ही ज्ञान के साधन के रूप में अपनाया गया है। पाश्चात्य आधुनिक विचारकों में भी आध्यात्मिक प्रवृत्ति दिखलायी देती है। ब्रैडल और हेगेल के दर्शन में यह प्रवृत्ति प्रमुखतः दिखायी देती है।

(4) पाश्चात्य दर्शन जहाँ वर्तमान पर जोर देता है वहीं भारतीय दर्शन में अतीत वर्तमान और भविष्य तीनों कालों पर जोर दिया गया है।

(5) पाश्चात्य दार्शनिक भौतिकवाद से अधिक प्रभावित हैं किन्तु भारतीय विचारकों में चार्वाक आदि को छोड़कर सभी अध्यात्मवाद की ओर उन्मुख हैं।

(6) पाश्चात्य दर्शन सामाजिक संगठन को मुख्य मानता है किन्तु भारतीय दर्शन सामाजिक संगठन की अपेक्षा स्वकर्म और आचरण को मुख्य मानता है।

(7) पाश्चात्य दर्शन की पद्धति विश्लेषणात्मक है जबकि भारतीय दर्शन में सश्लेषणात्मक पद्धति पायी जाती है।

पाश्चात्य दर्शन की विचारधाराओं का अध्ययन नीतिशास्त्र, तर्कशास्त्र, प्रमाणशास्त्र या ज्ञानमीमासा, तत्वमीमासा, मूल्यमीमासा (Anxiology), ईश्वरमीमासा या धर्मशास्त्र (Theology) आदि खण्डों में कृत्रिम विभाजन करके अध्ययन किया जाता है। लेकिन, भारतीय दर्शन में इन सभी का अध्ययन एक ही साथ किया जाता है। इसी कारण भारतीय दर्शन की विधि को सश्लेषणात्मक और पाश्चात्य दर्शन की विधि को विश्लेषणात्मक विधि कहा जाता है।

1.6 दर्शन की शाखाएँ (Branches of Philosophy)

वस्तुतः दर्शन का क्षेत्र अत्यन्त व्यापक है। प्रत्येक वह विषय या वह समस्या जिस पर दार्शनिक दृष्टिकोण से विचार किया जाये वह दर्शन का विषय या दर्शन की रागस्था बन जाता है।

अथवा दूसरे शब्दों में जिस क्षेत्र पर दार्शनिक चिन्तन किया जाये वह क्षेत्र दर्शन का क्षेत्र बन जाता है। अब यदि हम स्कूल कालज या दफतर जाने के पहले यह सोचे कि हम कौन सा कपड़े पहने ? हम बस से जाये टेक्सी से या पैदल ? आदि तो यह समस्या या प्रश्न दर्शन की समस्या नहीं है। किन्तु यदि हम यह विचार कर कि विश्व कैसे बना ? क्यों बना ? हम विश्व में कैसे आये ? हमें किसने बनाया ? क्यों बनाया ? प्रकृति क्या है ? जीवन का क्या अर्थ है ? चेतना क्या है ? क्या इनका कोई मूल्य — उद्देश्य या अर्थ है ? आदि। ये क्यों ? कैसे ? के प्रश्न दार्शनिक प्रश्न हैं। यही दर्शन की विषय-वस्तु या दर्शन की समस्याएँ अथवा दर्शन का क्षेत्र, ज्ञान की विभिन्न शाखाओं पर उठाये जा सकते हैं। इस दृष्टि से दर्शन का क्षेत्र अत्यधिक विस्तृत है और दार्शनिक समस्याओं का वर्गीकरण बहुत मुश्किल भी। फिर भी दर्शन की प्रमुख समस्याओं का वर्गीकरण विद्वानों ने इस प्रकार किया है। दर्शन की प्रमुख तीन समस्याएँ या शाखाएँ मानी गयी हैं —

I तत्त्वमीमासा (Metaphysics)

II ज्ञानमीमासा (Epistemology)

III मूल्यमीमासा (Axiology)

1.6(अ) तत्त्व-मीमासा (Metaphysics)

दर्शन की इस शाखा के अन्तर्गत तत्त्व सम्बन्धी प्रश्नों की मीमासा या विवेचन किया जाता है। अंग्रेजी में इसे 'मेटाफिजिक्स' (Metaphysics) कहा जाता है।

तत्त्वमीमासा का स्वरूप

इस पद का प्रयोग सर्वप्रथम एण्ड्रोनिकस के रोडज (Rhods of Andronicus) द्वारा भौतिकी विषयक लेखों के बाद संग्रहीत अरस्तू के लेखों के शीर्षक के रूप में प्रयुक्त किया गया। अरस्तू के अनुसार इन लेखों का विषय शुद्ध सत् था। प्रचलित प्रयोग के अनुसार तत्त्वमीमासा दर्शन की वह शाखा है जो सत्ता के प्रतीयमान रूप के मूल में निहित उसके वास्तविक स्वरूप का विवेचन करती

हे। ग्रीक दर्शन में तत्त्वमीमासा एक के दीप तत्व है। इसका अर्थ अस्तित्व या सम्पूर्ण सत्ता के स्वरूप का विवेचन से है। तत्त्व क्या है ? तत्त्वज्ञान कैसे सम्भव है ? ये तत्त्वमीमासा के मूल प्रश्न हैं। ये प्रश्न जितने ही प्राचीन एवं दुरुह हैं जितने कि स्वयं दर्शनशास्त्र। प्राचीन काल में दर्शनशास्त्र एवं तत्त्वमीमासा को प्रायः एक मान लिया गया था। इतने विशाल ससार में अपने रीतिगत जीवन और उसकी अनेक व्यावहारिक समस्याओं का देखकर मनुष्य स्वभावतः अपने सामान्य जीवन से सम्बन्धित कुछ मूलभूत समस्याओं से आकांत हो जाता है। जैसे- जीवन का वास्तविक स्वरूप क्या है ? क्या मृत्यु ही जीवन का अंत है ? अथवा उसके बाद भी कुछ है ? आदि। इन समस्याओं में आती-वर्तमान मानव सम्पूर्ण विश्व तथा जीवन के प्रति अपनी सरल आस्था के आधार पर एक दीप्त काण्व निर्धारित करता है। यह दृष्टिकोण किसी भी प्रकार का हो सकता है।

आध्यात्मिक दृष्टिकोण के अनुसार विश्व का अधिष्ठान एक (या अनेक) देवता या लोकोत्तर शक्ति है जो सत्यका स्वामी एवं नियामक है। वह परमार्थ सत्ता सर्वशक्तिमान है। कभी-कभी यह आध्यात्मिक आस्था एक दूरारा रूप में ले लेंती है। वर्तमान सासारिक जीवन क्षणिक एवं निरर्थक है। इसकी समस्याओं के हल में निरत होना निरर्थक है। इससे परे एक अमर और आध्यात्मिक जीवन है। उस प्राप्त करने के प्रयास में ही जीवन की सार्थकता है। अध्यात्मवादी तत्त्वमीमासा का दावा है कि परमार्थ को भाषा एवं सम्प्रत्ययों के पाश में आबद्ध नहीं किया जा सकता। भारतीय दर्शन में अपरो आनुभूति की सम्भावना व्यक्त की गयी है। इसी प्रकार बौद्धों ने तत्त्वमीमासीय प्रश्नों का अव्याकृत प्रश्न कहा है। दिडनाग के अनुसार शब्दों का कारण सम्प्रत्यय एवं सम्प्रत्ययों के कारण शब्द है। किन्तु सत्ता उनसे भी परे है। वे सत्ता को स्पर्श नहीं कर सकते हैं।

“विकल्पयोग्य शब्दो विकल्पा शब्दयोग्य ।

इस विवेचन से स्पष्ट है कि यद्यपि तत्त्वमीमासीय चिन्तन सामाजिक साहित्य धर्म विज्ञान सांस्कृतिक इत्यादि के घात-प्रतिघात से प्रभावित होता है और उन्हें स्वयं भी प्रभावित करता है तथापि अपने पारमार्थिक (मूल) स्वरूप में यह समस्त सांस्कृतिक एवं भाषिक आकलनों से परे हो जाता है।

रसत ने भी स्वीकार किया है कि इन्द्रियानुभव एवं वैज्ञानिक पद्धति से हम ब्राह्म वस्तुओं के आन्तरिक गुणों का ज्ञान नहीं हो सकता है। तत्त्वज्ञान का आधार अन्तर्दृष्टि है। इसमें जहाँ एक ओर इन्द्रियानुभव जैसी व्यवहितता है वहीं दूसरी ओर बुद्धि की अन्तर्मुखता भी है। आगमनात्मक एवं निगमनात्मक पद्धतियों को इसके विकल्प के रूप में नहीं प्रस्तुत किया जा सकता है।

उपनिषदों में तत्त्वमीमासा का निरूपण पराविद्या के रूप में किया गया है। द्वान्दोग्य उपनिषद् के अनुसार तत्त्वज्ञान वह पराविद्या है, जिसे सुन लेने से अश्रुत श्रुत हो जाता है अज्ञात ज्ञात हो जाता है। आरुणि-उद्दालक के पुत्र श्वेतकेतु के प्रसंग में इसे आत्म-ज्ञान कहा गया है 'तत्त्वमसि श्वेतकेतो'।

हेगल के दर्शन में ज्ञानमीमासा एवं तत्त्वमीमासा में अभेद स्थापित करने का प्रयास किया गया है (Real is Rational and The Rational is Real)। दर्शन के आदिकाल से ही तत्त्वमीमासा की भी परम्परा मिलती है। थेलीज एनेकिजमेण्डर एनेकिजमेनीज के विचारों में यह परम्परा मिलती है। हराक्लाइटस ने भी एक भौतिक तत्त्व अग्नि को स्वीकार किया था। इसी प्रकार एम्पीडाक्लीज चार भौतिक तत्त्वों डेमाक्रिटस एवं उसके पूर्व एनेक्जोगोरस ने अराङ्ख्य भौतिक तत्वों का माना था। आधुनिक युग में लमेट्री (Lamettre) हेकेल (Haeckel) बुकनर, मार्क्स आदि ने इसे प्रतिष्ठित किया।

अध्यात्मवाद के विपरीत भौतिकवादी तत्त्वमीमासक विश्व के मूल को जडद्रव्य (Matter) कहते हैं। प्रत्येक वस्तु मूलतः जड से उत्पन्न हुई है। यहाँ तक कि चेतना का भी विकास जड द्रव्य से ही हुआ। गति भौतिक पदार्थों में ही निहित है। जड से जीवन का उद्भव जीवन से मन तथा चेतना की उत्पत्ति हुई है। किन्तु जड द्रव्य की अवधारणा सुरपष्ट नहीं है। भौतिकवादी दार्शनिक यह सिद्ध नहीं कर पाते हैं कि किस प्रकार जीव की उत्पत्ति जड-द्रव्य से हो सकती है। यदि ऐसा है तो हम जब चाह भौतिक तत्वों को इकट्ठा करके जड चेतना को प्राप्त कर सकते हैं।

इसप्रकार तत्त्व के स्वरूप को लेकर अध्यात्मवाद एवं भौतिकवाद ये दोनों विचारधाराएँ परस्पर विरोधी तत्त्वमीमासा का प्रतिपादन करती हैं। स्पष्ट है कि दोनों विचार धाराओं में विश्व के मूलतत्त्व

की विवेचना किया गया है। एक ईरानी कवि ने इराकी तुलना एक पानीन मत्स्य की पाण्डुलिपि से की है जिसके प्रथम (आदि) एवम् अन्तिम पृष्ठ खा गये हैं। जब से मानव ज्ञात में वैचारिक शक्ति उत्पन्न हुई है तबसे वह आदि और अन्तिम पृष्ठ की खोज में लगा हुआ है। मानव ज्ञान का कर्ता एवं सार्वत्रिक ईश्वर है तो उसका स्वरूप क्या है ? मानव का इरासा क्या सम्मान है ? विश्व की व्यवस्थित रचना विशालता एवं नियमबद्धता को देखकर मानव मुग्ध हो जाता है। काण्ट के अनुसार मुझ दो चीजे बहुत ही आकर्षित एवम् आश्चर्यजनक कर देती हैं। विश्व में व्याप्त नैतिक नियमों का अनुशासन एवं तारों से भरा आकाश। मानव के इसी आश्चर्य का देखकर प्लेटो कहता है "Philosophy begins in wonder"। विश्व की इसी आश्चर्यजनक व्यवस्था एवं रूपाभ्यास का देखकर कविवर तुलसीदास ने कहा -

“केशव कहि न जात का कहिए।

अतिविचित्र रचना अनूप तब समुझि मनहि मन रहिए।

अर्थात् तत्त्वमीमासीय दार्शनिक अनुशीलन आश्चर्य से आरम्भ होता है। तत्त्वमीमासीय जिज्ञासा मानव की एक नैसर्गिक प्रवृत्ति है। इसी प्रवृत्ति के कारण मानव अपनी सीमाओं का अतिक्रमण करना चाहता है। ब्रेडले के अनुसार सभी जीवित वस्तु (आमारा) सम्पूर्ण का प्राप्त करने की अदम्यच्छा से युक्त हैं। तत्त्वज्ञान मानव प्रवृत्ति के गूढ़ पक्ष को सन्तुष्ट करता है। ब्रह्माण्ड को खण्डश नहीं, बल्कि समष्टि रूप में आत्मसात् करने का प्रयत्न ही तत्त्वमीमासा है।

कुछ विचारकों के अनुसार तत्त्वज्ञान पूर्णरूपेण असम्भव है, क्योंकि मानव विचार सीमित एवम् अपूर्ण है। सीमित एवम् अपूर्ण विचार असीम तत्त्व का ज्ञान नहीं प्राप्त कर सकते हैं किन्तु ब्रेडले कहता है — “तत्त्व ज्ञान से परे है” यह कथन भी आलोचकों, दार्शनिकों को तत्त्वज्ञानी बना देता है- (He is Brother Metaphysician with arival theory of his own) तत्त्वज्ञान चाहे सम्भव हो या असम्भव उपयागी हो या अनुपयोगी मानव उसके विषय में चिन्तन किसे बाध नहीं रह सकता है। तत्त्वज्ञान की समस्याएँ मले ही पुरानी हैं, किन्तु उनके प्रति विभिन्न युगों में दार्शनिकों का दृष्टिकोण

नूतन होता है। वस्तुतः प्राचीन गान्धताओं के प्रति नयी दृष्टि ही चिन्तन को गौणिकता प्रदान करती है। प्रत्येक युग में दार्शनिक रागस्या एक नया कलेवर लेकर उपस्थित होती है तथा समय परिवर्तन के साथ समाज का तत्त्वज्ञान की भी आवश्यकता होती है।

तत्त्वमीमांसा के विरुद्ध कुछ आपत्तियाँ इस आधार पर की गयी हैं कि मानव गौरव के पक्ष में इन्द्रियानुभव के अतिरिक्त अगर कोई साधन नहीं है। जिसके आधार पर अलौकिक तत्वा का निरूपण किया जा सके। यद्यपि अनुभवनिरपेक्ष गणितीय ज्ञान बहुत से विचारकों के आकर्षण का विषय रहा है तथापि इसके आधार पर किसी वस्तुगत सत्ता का प्रतिपादन नहीं किया जा सकता है। गणितीय कथनों का स्वरूप पुनर्कथनात्मक होता है। तत्त्व स्वरूप एक है या अनेक इसका निर्धारण किसी अनुभव के द्वारा असम्भव है। तार्किक अनुभववादियों तथा समकालिक विश्लेषणवादी दार्शनिकों ने ऐसे कथनों को अर्थहीन माना है।

काण्ट की परम्परा के दार्शनिकों के अनुसार तत्त्वमीमांसीय गवेषणा की उपरान्त सत्ता के स्वरूप का व्यवस्थित अध्ययन न होकर सत्ता के बारे में हमारे विचार या बौद्धिक कार्यों के मौलिक स्वरूप एवं संरचना का अध्ययन विवेचन विश्लेषण एवं मूल्यांकन है। काण्टीय दार्शनिकों ने इस बात पर बल दिया कि मानव वैचारिक ढाँचा विभिन्न ऐतिहासिक युगों और संस्कृतियों के अनुसार भिन्न हो सकता है। आर.जी.वाटिंग ने अपने Essay on Metaphysics (1940) में दिखाया है कि तत्त्वमीमांसीय अनुशीलन विभिन्न ऐतिहासिक युगों की वैचारिक विशेषताओं को रेखांकित करने वाली निरपेक्ष पूर्वमान्यताओं की व्याख्या एवं मूल्यांकन है। P. F. Strawson ने अपने Individuals में—

वर्णनात्मक तत्त्वमीमांसा तथा Revisionary metaphysics में स्पष्ट अन्तर किया है। वर्णनात्मक तत्त्वमीमांसा का सम्बन्ध जगत् के बारे में हमारे विचारों को वास्तविक संरचना की अन्तर्वस्तु से है जबकि Revisionary metaphysics का सम्बन्ध एक अपेक्षाकृत अधिक उत्तम ढाँचे की कल्पना करने से है।

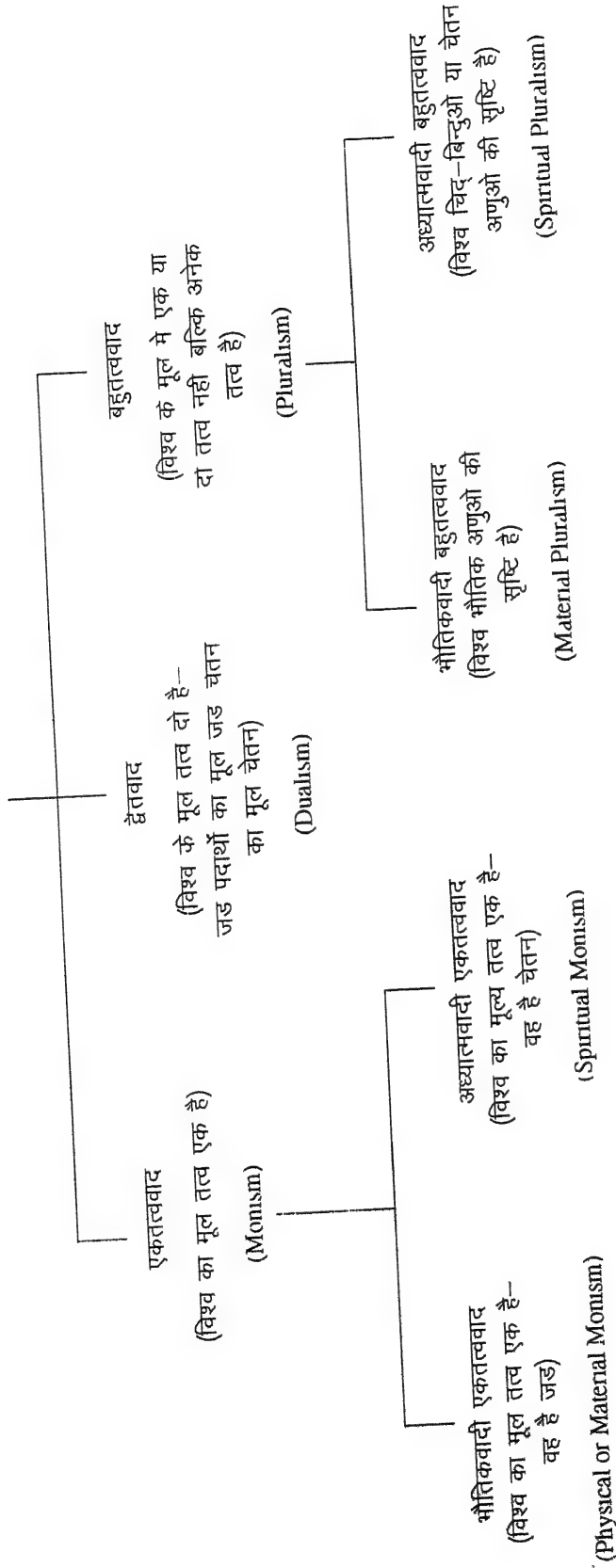
इस विश्लेषण से स्पष्ट है कि विभिन्न युगों एवं संस्कृतियों के स्वरूप, संरचना एवं भाषा की विविधता के अनुसार तत्त्वमीमांसीय समस्याओं का स्वरूप, कलेवर एवं चिन्तन की दिशाएँ भी प्रकृति

म ही अन्तर्निहित है। इसलिए तत्त्वमीमांसा की समस्याएँ भले ही पुरानी हों किन्तु उनके प्रति दार्शनिका में नयी नयी दृष्टियाँ का उन्मेष हुआ है। किसप्रकार की तत्त्वमीमांसा उपर्युक्त है ? वर्तमान समय में तत्त्वमीमांसीय चिन्तन की क्या दिशा हो ? इन समस्याओं पर विचारकों में मतभेद हो सकता है। अच्छी व खराब उचित या तर्कसंगत और कम तर्कसंगत तत्त्वमीमांसा के बीच में चुनाव किया जाना विवादास्पद हो सकता है किन्तु तत्त्वमीमांसा की असम्भवाना नहीं सिद्ध की जा सकती है।

यद्यपि तार्किक भाववादियों ने अर्थ के सत्यापन सिद्धान्त के आधार पर तत्त्वमीमांसा के निराकरण करने का प्रयास किया है तथापि वे अपने प्रयास में सफल नहीं हो पाये। इस सम्बन्ध में जॉन पॉसमोर का यह कथन उल्लेखनीय है कि "यदि तत्त्वमीमांसा को आग में जला दिया जाय तो विज्ञान भी भस्म हो जाता है और यदि विज्ञान को बचाने का प्रयास किया जाय तो तत्त्वमीमांसा भी वापस आ जाती है।"

तत्त्व-मीमांसा

(Metaphysics)



1.6(ब) ज्ञानमीमासा (Epistemology)

ज्ञानमीमासा ज्ञान सम्बन्धी समस्याओं की दार्शनिक विवेचना है। ज्ञान क्या है ? ज्ञान का स्वरूप क्या है ? क्या ज्ञान की सीमाएँ हैं ? ज्ञान का स्रोत क्या है ? ज्ञान बुद्धि से प्राप्त होता है या इन्द्रिया से या दोनों से ? क्या अतीन्द्रिय ज्ञान संभव है ? आदि। दर्शन की इस शाखा को अग्रजी में एपिस्टिमोलॉजी कहते हैं। Epistemology शब्द दो शब्दों से मिलकर बना है Epistemo और Logos। Epistemo का अर्थ Knowledge अर्थात् ज्ञान और Logos यानी theory अर्थात् सिद्धांत या मीमासा। इस प्रकार Epistemology ज्ञान का सिद्धान्त या ज्ञान की मीमासा है।

दर्शन की एक शाखा तत्त्वमीमासा सम्पूर्ण विश्व को, विश्व के मूल कारण को खोजने का उसे जानने का प्रयत्न करती है। दार्शनिक को उन दशाओं समस्याओं और सीमाओं को भी समझना होगा जो उसके इस ज्ञान या बाध में सहायक हैं। दार्शनिक को यह समझना भी जरूरी है कि उसका ज्ञान की सीमा क्या है ? ज्ञान की प्रामाणिकता कैसे सिद्ध होती है ? ज्ञान का स्वरूप उसकी सीमा उसका स्रोत उसकी प्रामाणिकता विषयक प्रश्नों को दर्शन की इस शाखा ज्ञान मीमासा में उठाया जाता है।

ज्ञान मीमासा के अंतर्गत दार्शनिकों के विभिन्न दृष्टिकोण मिलते हैं। कुछ दार्शनिकों के अनुसार ज्ञान का स्वरूप बुद्धि है। मानव ज्ञान का स्रोत बुद्धि है अर्थात् बुद्धि के द्वारा ही ज्ञान प्राप्त होता है। समस्त ज्ञान बुद्धि से ही निहित होता है। बुद्धि ही हमारे ज्ञान की सीमा है अर्थात् बुद्धि से परे या बुद्धि के अतिरिक्त किसी अन्य स्रोत से ज्ञान की प्राप्ति संभव नहीं। बुद्धि के बिना ज्ञान असंभव है। ज्ञान की प्रामाणिकता बुद्धि से ही सिद्ध होती है। यह विचारधारा दर्शन में बुद्धिवादी विचारधारा कहलाती है। दूसरी ओर ज्ञान की अनुभववादी विचारधारा है। अनुभववादी विचारकों के अनुसार ज्ञान का स्वरूप ऐन्द्रिक है। इन्द्रिय अनुभव ही ज्ञान का उत्स है और यही ज्ञान की सीमा है। इनके अनुसार 'समस्त ज्ञान का स्रोत अनुभव है और अनुभव में ही इसका अन्त' (All knowledge

begins with experience and ends with it) अर्थात् अनुभव के पहले ज्ञान असम्भव है और अनुभव की समाप्ति में ज्ञान भी समाप्त हो जाता है। अनुभव के पश्चात् कुछ भी शेष नहीं रह जाता। उदाहरण स्वरूप मृत्यु इन्द्रियानुभव को समाप्त कर देती है इसके साथ ही ज्ञान भी समाप्त हो जाता है। मृत्यु के पश्चात् ज्ञान शेष नहीं रह जाता। ज्ञान की प्रागाणिकता भी इन्द्रियानुभव से ही सिद्ध होती है।

वस्तुतः ज्ञान की बुद्धिवादी और अनुभववादी दोनों ही विचारधाराएँ एक-दूसरे की अपूर्ण और अर्धसत्य हैं क्योंकि ये दोनों ही विचारधाराएँ मानवीय ज्ञान के एक पहलू को सामने रखती हैं। मनुष्य के पास बुद्धि भी है और इन्द्रियाँ भी। बुद्धिवादी मनुष्य के इन्द्रियात्मक पहलू का नकार देते हैं और अनुभववादी बौद्धिक पहलू को। बुद्धि और अनुभव दोनों ही ज्ञान के लिए आवश्यक हैं। यदि केवल बुद्धि ज्ञान दे सकती है तो एक वनमानुष के साथ पले मानव के बच्चे को भी उसी प्रकार का ज्ञान होना चाहिए था जेसा सामान्य मनुष्य को होता है। उसमें भी बुद्धि तो है ही किन्तु अकेला अनुभव भी ज्ञान नहीं बन सकता। क्योंकि इन्द्रिय अनुभव को अर्थ तो बुद्धि ही प्रदान करती है। बुद्धि का अभाव में इन्द्रिय अनुभव मात्र अनुभव ही होता है, ज्ञान नहीं बन सकता। इस प्रकार ज्ञान के लिए बुद्धि और अनुभव दोनों की आवश्यकता है। एक के बिना दूसरा अपूर्ण है। बुद्धिवादी और अनुभववादी विचारधाराओं में इस दाप का देखकर दर्शन में ज्ञान सम्बन्धी एक तीसरी विचारधारा उभरी समन्वयवाद या समीक्षावाद। ज्ञान की इस विचारधारा ने प्रकृति में दोनों विचारधाराओं बुद्धिवाद और अनुभववाद की समीक्षा की उनके गुण-दोषों की विवेचना की और दोनों का समन्वय किया। इनके अनुसार मानवीय ज्ञान में बुद्धि और इन्द्रियानुभव दोनों आवश्यक पहलू हैं, दोनों में एक के भी बिना ज्ञान संभव नहीं है। ज्ञान की यह समन्वयवादी विचारधारा भी दर्शन में पूर्ण रूप से मान्य नहीं रही फिर भी ज्ञान के क्षेत्र में ये तीनों विचारधाराएँ अपना-अपना महत्वपूर्ण स्थान रखती हैं।

कुछ विचारकों के अनुसार बुद्धि और इन्द्रियानुभव के अतिरिक्त मानवीय ज्ञान का एक और सबसे महत्वपूर्ण पहलू है अन्तःप्रज्ञा या अन्तर्ज्ञान। इसे अन्तःप्रज्ञावाद कहते हैं। अन्तःप्रज्ञावादियों के अनुसार मनुष्य का आनुभाविक ज्ञान दो प्रकार का होता है— बाह्य और आन्तरिक। बाह्य अनुभव बाह्य इन्द्रियों यानी पंच ज्ञानेन्द्रियों—आँख, नाक, कान, मुख और त्वचा से क्रमशः देखकर, सुनकर, सूँघकर,

स्वाद लेकर और स्पर्श के द्वारा यानी छूकर होता है। यह ज्ञान इतना सरल स्वाभाविक और सहज होता है कि इस पर शक या सन्देह की गुंजाइश नहीं होती न ही प्रमाणित करने की आवश्यकता। अन्तःकरण आत्मा की वह शक्ति है जिसके द्वारा आत्मा राद और अराद उचित और अनुचित का भेद स्पष्ट पहचानती है। अन्तःकरण या अन्तरात्मा या अन्तरिन्द्रिय मनुष्य के अन्दर होती है कि तु 'म' व्यवितगत नहीं सार्वभौमिक होती है। एक मनुष्य की अन्तरात्मा दूसरे की अन्तरात्मा से भिन्न नहीं होती परन्तु एक ही आत्मा सामान रूप से प्रत्येक मनुष्य के अन्दर विद्यमान होती है। आत्म तत्त्व सार्वभौमिक है और आत्म तत्त्व से प्राप्त ज्ञान भी सार्वभौमिक है। विचारको के अनुसार तत्त्वज्ञान इसी अन्तर्ज्ञान या अन्तःप्रज्ञा से सम्भव है। बुद्धि या इन्द्रियानुभव परम-तत्त्व को जानने के लिए सक्षम नहीं। इस प्रकार विचारको ने परमात्मा या परम तत्त्व या विश्व के आदि-कारण की खोज के पूर्व मानवीय ज्ञान की विवेचना को आवश्यक समझा। यदि दर्शन विश्व को उसकी सम्मिता में समझना चाहता है तो उसे पहले यह जानना होगा कि इसके लिए जो साधन, जो प्रणाली या जो विधि दर्शन में अपनायी जाये वह प्रामाणिक हो। दर्शन के लिए केवल बोध या ज्ञान पर्याप्त नहीं उस बोध का उचित या प्रामाणिक होना भी आवश्यक है। इसलिए प्रामाणिक ज्ञान दर्शन का एक मुख्य अंग बन गया। भारतीय और पाश्चात्य दार्शनिकों ने ज्ञानमीमासा पर विशेष बल दिया किन्तु दोनों परम्पराओं में अनेक समानताओं के बावजूद काफी भिन्नताएँ भी दृष्टिगत होती हैं। सबसे बड़ी भिन्नता यह है कि भारतीय ज्ञानमीमासा में ज्ञान की सम्भावनाओं और सीमा पर कम ज्ञान के साधनों और ज्ञान की प्रामाणिकता पर विशेष बल दिया गया। परन्तु ज्ञान की सम्भावना पर सशय की दृष्टि भारतीय दार्शनिक रख ही नहीं सके क्योंकि उनका अंतिम लक्ष्य ज्ञान न होकर मोक्ष था। ज्ञान तो मोक्ष का साधन मात्र था। इसलिए भारतीय दर्शन में सशयवादी या सदेहवादी विचारक नहीं हुए। इसके विपरीत पाश्चात्य दर्शन में ज्ञान ही अंतिम लक्ष्य था। अतः स्वाभाविक रूप से पाश्चात्य दार्शनिकों ने ज्ञान के साधनों और प्रमाणों के साथ-साथ ज्ञान की सम्भावनाओं और सीमाओं का भी विशेष रूप से चिन्तन किया।

ज्ञानमीमासा के विभिन्न दृष्टिकोण निम्न तालिका से और भी स्पष्ट हो जाते हैं

ज्ञान मीमांसा (Epistemology)

	बुद्धिवाद (Rationalism)	अनुभववाद (Empiricism)	समीक्षावार या समन्वयवाद (Criticism)	अन्त प्रज्ञावाद (Intuitionism)
स्वरूप (Nature)	ज्ञान का स्वरूप बौद्धिक है। ज्ञान जन्मजात प्रत्यायो के रूप में बुद्धि में निहित होता है।	ज्ञान का स्वरूप अनुभवात्मक है। ज्ञान अनुभवार्जित है जो इन्द्रियों से प्राप्त संवेदना से बनता है। और स्वसंवेदना से बनता है।	ज्ञान का स्वरूप समन्वयात्मक है बौद्धिक भी और अनुभवात्मक भी। जन्मजात भी और अनुभवार्जित भी।	ज्ञान का स्वरूप आध्यात्मिक है।
स्त्रोत (Source)	ज्ञान का स्त्रोत बुद्धि है।	ज्ञान जन्मजात नहीं है। ज्ञान का स्त्रोत इन्द्रिय अनुभव है।	ज्ञान का स्त्रोत बुद्धि और इन्द्रिय अनुभव दोनों हैं।	ज्ञान का स्त्रोत अन्तःकरण है।
सीमा (Limits)	मानवीय बुद्धि ही ज्ञान की सीमा है। जहाँ बुद्धि या तर्कणा से नहीं पहुँचा जा सकता उसका ज्ञान भी सम्भव नहीं।	ज्ञान अनुभव से ही प्रारम्भ होता है और अनुभव में ही इसका अन्त है। अनुभव की समाप्ति से ही ज्ञान की समाप्ति हो जाती है। ज्ञान की सीमा इन्द्रियानुभव में ही है।	मानवीय बुद्धि और इन्द्रियानुभव की सीमा ही ज्ञान की सीमा है। कोई ऐसा ज्ञान असम्भव है जिसे मानवीय बुद्धि और अनुभव प्राप्त न कर सके	मानवीय बुद्धि और अनुभव दोनों सीमित हैं किन्तु आत्मा या अन्तःकरण असीम अनादि और अनन्त है। अन्तःकरण में प्राप्त ज्ञान असीम है।

1.6(स) मूल्य-मीमांसा (Axiology)

मूल्य सम्बन्धी तात्त्विक एवं साामान्य प्रश्नों पर विचार मूल्य-मीमांसा कहलाता है। दर्शन परम सत्ता या परम तत्त्व को जानने का एक प्रयास है। इस परम तत्त्व के अस्तित्व सम्बन्धी प्रश्नों पर विचार या अस्तित्व-पक्ष तत्त्व-मीमांसा है। ज्ञान सम्बन्धी प्रश्नों पर विचार या ज्ञान-पक्ष ज्ञान-मीमांसा। इसी प्रकार परम सत्ता के मूल्य सम्बन्धी प्रश्नों पर विचार या मूल्य पक्ष मूल्य-मीमांसा है। मूल्य क्या है? मूल्य का क्या स्वरूप है? मूल्य का मापदण्ड क्या है? किस ज्ञान पर किसी कार्य या वस्तु का मूल्यवान या मूल्यहीन कहा जाता है? विभिन्न वस्तुओं या कार्यों में मूल्य पृथक् पृथक् है या कोई परम मूल्य है? यदि परम मूल्य कोई है तो उसका स्वरूप क्या है? इत्यादि। यही मूल्य मीमांसा के प्रमुख प्रश्न हैं। मूल्य मीमांसा में विचारक मूल्य के सम्बन्ध में एक समग्र दृष्टिकोण उपस्थित करता है। मूल्य मीमांसा का विषय मूल्य विशेष न होकर मूल्य सामान्य होता है। जिस अंग्रेजी में Value as such कहा जाता है। अर्थात् मूल्य मीमांसा किसी कार्य का मूल्य विशेष परिस्थिति या विशेष देशकाल में नहीं आँकती बल्कि सामान्य परिस्थितियों में, सभी देश काल में उसका मूल्यांकन करती है।

मूल्य-मीमांसा की दो प्रमुख शाखाएँ हैं-

(1) नीति-मीमांसा (Ethics) और

(2) सौन्दर्य-मीमांसा (Aesthetics)

1 नीति-मीमांसा (Ethics)

मनुष्य अन्य जीवधारियों से श्रेष्ठ एक बौद्धिक विवेकशील और नैतिक प्राणी है। नैतिक प्राणी के रूप में उचित अनुचित शुभ-अशुभ, कर्तव्य अकर्तव्य पाप-पुण्य, की भावनाएँ उसके स्वभाविक गुण हैं। इसे ही व्यक्त की नैतिक चेतना कहते हैं। दैनिक जीवन में हम प्रायः एक दूसरे के कार्य व्यापारों पर उचित और अनुचित का निर्णय देते हैं। यद्यपि हमारे यह नैतिक निर्णय भिन्न-भिन्न

दशाओं में भिन्न-भिन्न हात है। एक ही व्यक्ति एक दशा में सत्य बोलने हिसा करने को पुण्य कहता है और दूसरी दशा में पाप। एक ही कार्य एक दशा में उचित कहता है दूसरे में अनुचित। नीति-मीमांसा नैतिकता की औचित्य-अनौचित्य की युक्तरागत व्याख्या करती है। नीति-मीमांसा इस कार्य के लिए नैतिकता के प्रतिमान (Criteria) स्थापित करते हैं। इस आदर्श के अनुकूल कार्य को उचित या कर्तव्य कहते हैं और प्रतिकूल कार्य को अनुचित या अकर्तव्य।

नीति शास्त्र को अंग्रेजी में एथिक्स (Ethics) कहते हैं। एथिक्स शब्द ग्रीक के एथोस (Ethos) से लिया गया है जिसका अर्थ है चरित्र। इस प्रकार 'एथिक्स' शब्द का विज्ञान है। एथिक्स का अंग्रेजी पर्यायवाची 'मोरल फिलॉसफी' (Moral Philosophy) भी है। 'मोरल' शब्द लेटिन भाषा के मोर्स (Moris) से लिया गया है जिसका अर्थ है रीति रिवाज या अभ्यास। इस प्रकार 'मोरल फिलॉसफी' रीतिरिवाज प्रवर्तन या अभ्यास का दर्शन है। आदतें और व्यवहार मनुष्य के चरित्र की अभ्यासगत विशेषताओं या स्थायी विशेषताओं से सम्बंधित हैं। आचार या व्यवहार मनुष्य के चरित्र का दर्पण है। इस प्रकार नीतिशास्त्र आदत या चरित्र का शास्त्र है और मनुष्य के चरित्र या आदतों का मूल्यांकन करके उनमें उचित अनुचित का विवेचन करता है।

नीति शास्त्र नैतिक निर्णयों से सम्बंधित विवेचन है। ये नैतिक निर्णय नैतिक मूल्यों के सूचक हैं। ये नैतिक मूल्य व्यक्ति विशेष या परिस्थिति विशेष के सम्बन्ध में निरपेक्ष नहीं बल्कि निरपेक्ष हैं। जो बात है वह निरपेक्ष रूप से सार्वभौमिक या सार्वव्यापी बात है वह परम बात है। मूल्य इसी परम बात का महत्व-पक्ष है। परम बात निरपेक्ष है अतः मूल्य भी निरपेक्ष सार्वभौमिक या सार्वव्यापी ज्ञान चाहिये।

2. सौन्दर्य-मीमांसा (Aesthetics)

नीति मीमांसा मानव की नैतिक गतना शुभ-अशुभ उचित-अनुचित की मीमांसा है। उसी प्रकार सौन्दर्य मीमांसा मानव की सौन्दर्यानुभूति, सुन्दर-असुन्दर की मीमांसा है। सौन्दर्य क्या है ? सौन्दर्य का स्वरूप क्या है ? इसका मापदण्ड क्या है ? किस आधार पर किसी वस्तु को सुन्दर या

असुन्दर कहा जाता है ? क्या हमारे सुन्दर या असुन्दर सम्बन्धी निर्णयों का कोई व्यक्तिगत आधार है ? दैनिक जीवन में हम प्रायः प्रत्येक वस्तु या व्यक्ति के लिए सौन्दर्य सम्बन्धी अपने निर्णय देते रहते हैं। यद्यपि हमारे सौन्दर्य सम्बन्धी मूल्य या निर्णय भिन्न-भिन्न परिस्थितियों में या देश कालों में बदलते रहते हैं। विभिन्न प्रकार की वस्तुओं या विभिन्न व्यक्तियों में एक को जो वस्तु या व्यक्ति सुन्दर लगता है दूसरे को वह सुन्दर नहीं लगता। कई बार एक ही व्यक्ति या वर्गमान में सुन्दर लगता है परिस्थितियों एवं देशकाल के परिवर्तित होने पर सुन्दर नहीं लगता। अब क्या सौन्दर्य की कोई सार्वमान्य सार्वभौमिक बुद्धिगत व्याख्या सम्भव नहीं है ? क्या सौन्दर्य सम्बन्धी मूल्य परिवर्तनशील हैं ? अथवा क्या सौन्दर्य का कोई सामान्य धर्म या गुण है जो सौन्दर्य का हेतु या आधार है ?

सौन्दर्य मीमांसा का एक अन्य महत्वपूर्ण प्रश्न सौन्दर्य का सत्य और शिव से सम्बन्ध को लेकर है। क्या सत्य, शिव और सुन्दर में कोई आवश्यक सम्बन्ध है ? क्या सुन्दर का सत्य होना आवश्यक है या असत्य भी सुन्दर हो सकती है ? क्या सुन्दर में शिव अर्थात् कल्याणकारी होना भी निहित है अथवा अकल्याणकारी भी सुन्दर होता है। सुन्दर के साथ सत्य और शिव यानी कल्याणकारी की विवेचना सौन्दर्य मीमांसा की महत्वपूर्ण विवेचना है।

नैतिक मूल्यों की भांति सौन्दर्यात्मक मूल्य भी व्यक्तिगत या देशकाल सापेक्ष नहीं। सौन्दर्यात्मक मूल्य भी सार्वभौमिक एवं निरपेक्ष हैं क्योंकि नैतिक मूल्यों की तरह वे भी परम सत् के मूल्य पक्ष या महत्व पक्ष के अंग हैं।

नैतिकता, सत्य और सौन्दर्य

मूल्य मीमांसा के अन्तर्गत नैतिकता और सौन्दर्य के मूल्यों के अतिरिक्त एक अन्य महत्वपूर्ण मूल्य, 'सत्य' भी है। भारतीय दर्शन में जीवन का परम लक्ष्य 'सत्य, शिव और सुन्दर' के परम मूल्या की प्राप्ति में माना गया है। इनमें 'सुन्दर' का सम्बन्ध मूल्य मीमांसा की शाखा सौन्दर्य मीमांसा से और 'शिव' का सम्बन्ध मूल्य मीमांसा की शाखा नीति मीमांसा से है। उल्लेखनीय है कि यहाँ शिव

का तात्पर्य भगवान् शिव शंकर से नहीं है बल्कि शिव का अर्थ है कल्याणकारी। 'सात्य' का सम्बन्ध दर्शन की महत्वपूर्ण शाखा तर्क शास्त्र से है। तर्कशास्त्र 1 अब अत्यधिक विकसित हो जाने के कारण एक पृथक् विषय के रूप में जाना जान लगता है। इसीलिए उसका उत्तरेय मूल्यांकन के अन्तर्गत न करके इसी अध्याय में आगे दर्शन की एक पृथक् शाखा के रूप में किया गया है।

1.7 दर्शन की अन्य शाखाएँ या क्षेत्र

दर्शन की उपरोक्त प्रमुख तीन शाखाओं के अतिरिक्त दर्शन की अन्य शाखाएँ भी हैं। वस्तुतः ज्ञान की प्रत्येक शाखा का एक दार्शनिक पक्ष होता है। ज्ञान की इन विभिन्न शाखाओं अर्थात् विभिन्न विज्ञानों के ये ही दार्शनिक पक्ष दर्शन की विभिन्न शाखाओं के रूप में जान जाते हैं जिनमें मुख्य इस प्रकार हैं -

1 धर्म दर्शन (Philosophy of Religion)

2 समाज दर्शन (Social Philosophy)

3 शब्द विज्ञान (Semantics)

4 तर्क शास्त्र (Logic)

5 राजनीति दर्शन (Political Philosophy)

6 अर्थशास्त्र का दर्शन (Philosophy of Economics)

7 इतिहास का दर्शन (Philosophy of History)

8 शिक्षा दर्शन (Philosophy of Education)

9 विज्ञान का दर्शन (Philosophy of Science)

दर्शन की इन विभिन्न शाखाओं या समरगाओं के विश्लेषण से यह स्पष्ट हो जाता है कि दार्शनिक केवल जीवन और जगत के अनसुलझ प्रश्नों या समरगाओं को हल करने का उद्देश्य लेकर ही नहीं चलता बरन हमारे सामाजिक राजनैतिक धार्मिक और नैतिक जीवन को हमारे विश्वासों और राहजात प्रवृत्तियों की दार्शनिक परीक्षा करता है उनका मूल्यांकन करता है और भविष्य का दिशानिर्देश देता है इस प्रकार जीवन के हर पहलू पर ज्ञान के प्रत्येक क्षेत्र में दार्शनिक पथ-प्रदर्शक का काम करता है। यथार्थतः दर्शन मानव समाज के आगे चलने वाली मशाल है।

अध्याय 2

मानव मूल्य की अवधारणा और उसका दार्शनिक परिप्रेक्ष्य

मानव मूल्य के अतिरिक्त सर्वप्रथम मानव शब्द विचारणीय है। मानव विचारशील एवं बुद्धियुक्त होने के कारण सभी जीवों में श्रेष्ठ है। मनु ने भी मनुस्मृति में यही बात लिखी है—

‘भूताना प्राणिन श्रेष्ठा, प्राणिना बुद्धि जीविन ,

बुद्धिजीविनस्तु नरा श्रेष्ठा ।।’¹

अर्थात् जल वृक्षादि में प्राणि श्रेष्ठ अर्थात् बुद्धिपूर्वक जीवन व्यतीत करने वाला मनुष्य सर्वश्रेष्ठ है। इस प्रकार सृष्टि में मनुष्य की श्रेष्ठता सर्वमान्य एवं स्वयं सिद्ध है। अगली में भी इस बात की पुष्टि की गई है -Man is the crown of the creation

मानव” शब्द की व्युत्पत्ति सरकृत में इस प्रकार की गई है- मनोरमात् पुमान् मानव । अर्थात् मनु के अपत्य के अर्थ में मन शब्द में आण प्रत्यय लगाकर शब्द निष्पन्न हुआ।

भारत ने निरवकाश में मनुष्य का वर्णन बताते हुए लिखा है

“मत्वा कर्माणि सीव्यति इति मनुष्य”

अर्थात् जो ज्ञान एवं बुद्धि के द्वारा मनन करके अपने कर्मों का ताना-बाना बुनता है वही मानव” है। वास्तव में आहार निद्रा मय मेथुन आदि तो पशुओं में भी मनुष्य के समान होता है परन्तु उनका धर्म (नियम) पूर्वक पालन करने वाला ही ‘मानव’ है।

इस प्रकार जो पहले सोचता है विचिन्तित होकर स्वतंत्रतापूर्वक निर्णय लेता है, फिर कार्य करता है वही ‘मानव’ है। तात्पर्य यह है कि विचारशील प्राणी होने के कारण मानव यह सोचता है

कि क्या अच्छा है और क्या बुरा है क्या शुभ है और क्या अशुभ है ? इसी शुभ तथा अशुभ और अच्छाई एवं बुराई के द्विधात्मक-अंतरात्मा से मूल्य शब्द प्रादुर्भूत हुआ है।

2.1 मूल्य का प्रत्यय अतिशय व्यापक एवं अर्थवान है

मानव जीवन में मूल्य का प्रसारण किसी भी दार्शनिक या दार्शनिक सम्प्रदाय से अधिक व्यापक और गहत्वपूर्ण है। मानव-जीवन निम्नतर जीवों की तरह एक नियत प्रवृत्ति चक्र से बंधा नहीं है। मनुष्य चेतन रूप से किसी साधन की प्राप्ति के लिए कर्म-प्रवृत्त होता है। मनुष्य अपने साधन का पूर्वज्ञान ही नहीं रखता बल्कि इसके प्रति सतत जागरूक भी रहता है। आत्मबोध की अद्भुत प्राकृतिक देन मनुष्य को अपने विचारों, भावनाओं और क्रियाओं के मूल्यांकन में प्रवृत्त करती है। आत्मबोध का विकास मनुष्य की सार्वजनिक प्रवृत्तियों को समायोजित करता है। और वह प्राकृत विषयों के अंतरात्मा से आदर्श विषयों की खोज करता है। आदर्श विषयों की यह खोज ही मूल्य चयन है। इस प्रकार मूल्य विकासशील मानव-जीवन के लक्ष्य और उपलब्धि है।¹ भारतीय दर्शन प्रारम्भ से ही दार्शनिक चिंतन में मूल्य का अनन्य स्थान देता आया है। उदाहरणार्थ उपनिषदों में जीवन के तम लक्ष्य और उसकी प्राप्ति के साधनों की गिरतूत बर्णन मिलती है। प्राचीन भारतीय विचारकों ने मानव जीवन को आध्यात्मिक, नैतिक एवं भौतिक दृष्टि से उन्नत करने के लिए पुरुषार्थ नाम से अपने दार्शनिक विचारों की नियोजना की थी।² किन्तु इससे यह नहीं समझना चाहिए कि प्राचीन भारतीय विचारकों मूल्य को दर्शन की एक शाखा विशेष या किसी विषय-वस्तु के रूप में लेते हैं। मूल्य उनके दार्शनिक चिंतन-मनन का केंद्रबिंदु तत्त्व है। इससे उन्हें दार्शनिक चिंतन की प्रेरणा मिलती है। इस

1. तृतीय ज्ञानोत्पत्ति इच्छाते गतम्।

2. प्रा० हिरीयप्र एम० इंडियन कांसेप्शंस ऑफ वैल्यूज (1975) काव्यालय पब्लिशर्स मैसूर पृ० 1

3. गण्डय जी०सी० मूल्य भौतिकी सं० हि० प्र० अ० जयपुर 1973 पृ० 30

4. मिश्र जगन्नाथ प्रवीण भारत का सामाजिक इतिहास 1971 पृ० 197

आकार पर मापनीय दर्शन की पारम्परिक इस प्रकार की जा सकती है कि यह आलोचनात्मक मूल्य दर्शाता है।

मूल्य दर्शाता है मूल्य विचारधारा की दर्शाती की एक शाखा विभाग के रूप में स्पष्ट उद्भववादी 1885 के लगभग लौरी ने की। और एक नवीन दार्शनिक प्रस्थान के रूप में मूल्य-मीमांसा के आरंभिक 1890 से 1920 के बीच हुआ। मूल्य दर्शन की विवेचना में सामान्यतः पश्चिम उठता है कि मूल्य शब्द का अर्थ क्या है? मूल्य से सम्बन्धित हमारा तात्पर्य क्या होता है? क्या इस किरि अर्थ में सम्मिलित करते हैं? मूल्य एक अविच्छिन्न मूल्य और उत्कृष्ट मान्य है। मीमांसाकर्ता है कि मूल्य सामान्य भी विभाग कम किम्वं नहीं रहता कि तुल्य कर्म विप्राप्यजन आनेवाला और आवर्तमान नहीं होता। तथ्यों का ज्ञान हमारे रोकावटिक औत्सुक्य का ही शास्त्र नहीं करता बल्कि दिन-दिन जीवित में एक विकल्प की तरह हमारे कर्मों का निर्णय भी करता है। जिसके परिणाम स्वरूप हम स्वतन्त्रता के विरोध की भावना को प्रभावित करते हैं। दूसरे शब्दों में भाव के आत्मिक में हम इस प्रकार कर्मोन्मुख होते हैं कि हमारी कुछ इच्छाओं अभिलाषाओं की पूर्ति हो जाये। इन अभिलाषाओं की पूर्ति या साधनों की प्राप्ति को ही मूल्य के रूप में समझा जा सकता है। संस्कृत में इसका हिण्ड इण्ड शब्द का प्रयोग मिलता है जिसका अर्थ है स्थाव या प्रसाद का विभाग इस प्रकार मूल्य का परिभाषित करते हुए हम कह सकते हैं कि मूल्य हमारे मानों का विभाग है। इसका विरोधी के हिण्ड द्विण्ड (dvista) शब्द का प्रयोग मिलता है। इस पारम्परिक करते हुए कहा जा सकता है कि द्विण्ड का है विरोधी उपस्था की जाय अथवा जिससे बचकर रखा जाये। इस प्रकार कहा जा सकता है कि मूल्य वह है जिसकी कामना की जाये अथवा जो हमारे कर्मों का साध्य हो। मूल्य को इण्ड या साध्य से समीकृत करने का प्रयास किया गया है। साध्य या मूल्य के प्रत्यय में योग्यता औचित्य प्राशस्त्य और उत्कर्ष के प्रत्यय

1. हिण्ड इण्ड द्विण्ड का अर्थ म. आर. क. प. (1975) कल्याणजी गोविंदजी गरीर पृ. 2

2. गरीर आर. जी. व. एन. विभाग आर. क. प. (1926) पृ. 5

3. एम. एम्बेडेकर जी. ए. सी. मीमांसा साधनों के बीच अन्तर (1973) पृ. 1

अतर्भूत है। सर्वप्रथम मूल्य में इच्छा और प्राप्ति का विषय होना की सामग्री होनी चाहिए। मूल्य अपनी पूर्णता में एक वारताविकता है। सच्चा मूल्य ही है कि लिए आवश्यक है कि इस ग्यारह में क्रियावित किया जा सक।¹ यही कारण है कि इस अभिप्राय की पूर्णता या साधना की प्राप्ति कहते हैं। यदि तथ्य महत्त्वपूर्ण है तो मूल्य की अनुभूति किया जा सकता है। दूसरे शब्दों में कमना का अंतिम विषय साधारणतः महत्त्व ही अस्तित्ववान नहीं होता बल्कि सर्वात्म्य परास में इस अस्तित्ववान बनाया जाता है। इस ही साध्य कहते हैं।² इसका उपवाद भी सम्भव है। जैसे गीता में कहा गया है कि जब मूल्य पहले ही अनुभूत कर लिए जाते हैं तो कर्म प्रयास का महत्त्व कमता उसके परिरक्षण के लिए होता है।³ किंतु यह स्थिति अपवाद की है। सामान्यतः मूल्य से अभिप्राय है जिस चीज चाहिए। "Ought to be" जो अब तक नहीं है।⁴ इस प्रकार मूल्य में इच्छा और प्राप्ति का विषय होना की सामग्री होनी चाहिए। पुनः किसी साध्य का अर्थ एवं विरुद्ध साधना की पूर्णता में वरण निर्दिष्ट होना चाहिए। यही ओचित्य है।⁵ मूल्य की धारणा में एक और बात विषय महत्त्व की है मूल्य का प्रत्यय हमेशा अवित मानना से जुड़ा होता है और यही मानना मूल्य के पीछे हमारी इच्छा को प्रेरित करती है। वेदांत परिभाषा के अनुसार मूल्य वह है जिसका अनुभव कोई व्यक्ति महत्त्व कर चुका है और पुनः उसका अनुभव कर सके। यही कारण है कि हम केवल मूल्य की धारणा ही नहीं रखते बल्कि उसके प्रति प्रशंसा भाव भी रखते हैं। वास्तव में मूल्य तभी मूल्य है जब हमारे अन्दर उनके प्रति प्रशंसा भाव हो। यही प्रशंसा भाव उनके प्रति इच्छा उत्पन्न करता है जो अपनी स्वाभाविक परिणति में ऐसा कर्मा को प्रेरित करती है जो मूल्यानुभूति को सम्भव बनाते हैं।⁶ मूल्य के प्रत्यय में एक और

1. अर्थशास्त्र में मूल्य का अर्थ 11-15

2. प्रा० हरिश्चन्द्रा अखिलन काशशस्त्रा आफ मैलूज पृ० 1975 अभिप्राय या योग्य मूल्य 34

3. श्रीमद्भगवद्गीता में गीता प्रस मालापर सं० 2018-116 वाचनकरण

4. प्रा० हरिश्चन्द्रा अखिलन काशशस्त्रा आफ मैलूज पृ० 34

5. प्रा० पाण्डुरंग जी. सी. मूल्य गीताराम 1973 पृ० 253

6. प्रा० हरिश्चन्द्रा अखिलन काशशस्त्रा आफ मैलूज पृ० 34

विद्युत्कल्पण है। जरा उत्कर्ष कहते हैं। साधना के परस्पर प्रोत्साहनों ज्ञान के कारण एक आपसी उत्कर्ष का निर्णय मूल्य साधना का अनिवार्य अंग है।¹ मनुष्य स्वभावतः मूल्यावली प्राणी है। वह निरंतर मूल्यों के साधन एवं उत्पादन में लगा रहता है। ऐसी दशा में उत्कर्ष और घटिया मनुष्य में यही अंतर होता है कि वे कभी उत्तम और निम्नतर मूल्यों के ताल में गिरते रहते हैं। इस प्रकार मूल्य किसी पदार्थ की ऐसी विशेषता है जिसका पता चलने पर चेतना उसकी ओर एक प्रशंसा भाव से आकर्षित होती है और उसकी यथाराम्य प्राप्ति को उचित मानती है।² स्पष्ट है कि मूल्यों के लिए हमारे अंदर प्रशंसा भाव और आकर्षण दोनों होते हैं। इसमें आकर्षण की चेतना निश्चित रूप से आत्मबोध का आशय करती है। जबकि प्रशंसागीयता से विषय भाव का आशय होता है। स्पष्टतः प्रशंसा भाव अच्छाई के लिए होता है और अच्छा होने का अर्थ है किसी के लिए अच्छा होना। अच्छाई होने मात्र में अंतरभूत नहीं है बल्कि चेतना का विशेष विषय होने में है। अतः अच्छाई को आत्मसाधन मानना चाहिए। नेरपक्ष चेतना के लिए अच्छा बुरे का मद ठीक नहीं लगता। यदि मान लें कि ईश्वर ने अच्छा बुरे का उपदेश दिया है तो मानना पड़ेगा कि इस उपदेश की प्रामाणिकता मानव सापेक्ष ही है क्योंकि गुण दोष मय ईश्वरीय सृष्टि से स्पष्ट होता है कि ईश्वर को स्वयं विषय अच्छा या बुरे नहीं लगते। इस दृष्टि से ईश्वर को मनुष्य के लिए अच्छा ज्ञात होना ही अच्छा होना है। इससे यह ध्वनि निकलती है कि अच्छाई का अर्थ मनुष्य के लिए अच्छा ही हो सकती है। इसीलिए मूल्य का अनिवार्य आत्मसाधनता से युक्त होता है। दूसरे शब्दों में मूल्य केवल विषयानेपक्ष वस्तुनिष्ठ सत्ता ही नहीं अपितु आत्मबोध की चेतना द्वारा विचारणीय आत्मसाधन प्रत्यय है। निष्कर्षतः हम कह सकते हैं कि जिस विषय को खोज का विषय होने पर विवेक का समर्थन प्राप्त हो वही मूल्य है अथवा सम्यक्ज्ञानपूर्वक जिस विषय की कामना की जाय उसका

1. प्रो० पाण्डेय जी० सी० वही पृ० 253 से 257

2. प्रो० दत्ताराज भारतीय संस्कृत (1979) पृ० 11

साररूप ही मूल्य है।¹ गिराका बाध एकात्मिक ओर आत्मात्मिक तृप्ति का दृष्ट हो। मानवी अभिलाषा के यही विषय पारमार्थिक-मूल्य कहे जाते हैं। इस प्रकार पारमार्थिक मूल्यों की सिद्धि सभी विशेषात्मक मूल्यों के तात्त्विक आधार एवं खड-मूल्यबोध की पूर्वपीठिका के रूप में की गयी है। पारमार्थिक-मूल्य डा० राधाकृष्णन के शब्दों में सगग्र अनुभूति है”।

2.2 मूल्य-अर्थ एवं परिभाषाएँ

वस्तुतः मूल्य” शब्द जितना संक्षिप्त तथा सरल होता है मानवीय सारदर्भ में उसकी व्याख्या उतनी ही कठिन है क्योंकि विभिन्न सन्दर्भों में इस शब्द का प्रयोग विभिन्न अर्थों में होता है। सुविख्यात संस्कृत के विद्वान श्री शिवराम वामन आप्टे के अनुसार—

“नपुंसक लिंग सज्ञा शब्द “मूल्यम्” का अर्थ “कीमत”, “मोल”, “लागत”,

होता है। विशेषण के रूप में “मूल्य” शब्द का अर्थ “मोल लेने योग्य” होता है।”²

हिन्दी साहित्य-कोश’ के अनुसार—

“मनुष्य चूँकि पहले व्यक्ति है, इकाई है, उसके अपने कुछ सम्बन्ध होते हैं, परन्तु व्यक्ति-मनुष्य एक महत्तर मानव-समाज का, परिवार, नगर, प्रदेश, प्रांत, राष्ट्र या संसार का सदस्य, नागरिक, सामाजिक विशेष होकर सामान्य अंग भी है। अतः उसके प्रत्येक विचार, कर्म और कल्पना में “मूल्य” का प्रश्न बहुत महत्वपूर्ण हो जाता है। इन विविध मूल्यों के (संघर्ष के) बाद भी एक बड़ा मूल्य बचा रहता है, जो एक प्रकार से इन सब का सार है और वह है मानव-मूल्य।”³

1 प्रो० पाण्डेय जी०सी० मूल्य मीमांसा रा०हि०ग्र०अ० 1973 पृ० 254-257

2 संस्कृत हिन्दी कोश - वागन शिवराग आप्टे

3 हिन्दी साहित्य कोश-

किसी वस्तु का मूल्य इसलिए दिया जाता है कि उसमें व्यक्ति अथवा समाज की आवश्यकता को पूर्ण करने की शक्ति होती है। समाज द्वारा उसकी गुण-ग्राहकता मान्य होती है अतएव कहा जा सकता है कि कोई भी वस्तु जो व्यक्ति और समाज के लिए उपयोगी हो - मूल्य रखती है। जीवन का उत्कर्षांगुख अथवा प्रगतिगामी बनाने के लिए ही मूल्य की आवश्यकता प्रतीत हुई। डॉ० हुकुमचन्द्र का अभिमत एतद्दृष्ट्या उल्लेख्य है "जीवन को सम्यक् एव समयित ढंग से चलाने के लिए विचारको ने ऐसा अनुभव किया कि जीवन के लिए कुछ मापदण्ड चाहिए। उन्हीं के आधार पर मूल्यों की बात की जाने लगी। वस्तुतः मूल्य व्यक्ति द्वारा उच्चादर्शों की प्राप्ति के लक्ष्य साधन हैं जो जीवनोत्कर्ष के लिए अनिवार्य हैं।

चेतना तथा धारणा की भाँति 'मूल्य' भी अमूर्त है और अमूर्त को शब्दों में बाँधना दुष्साध्य होता है। अतएव कहा जा सकता है कि - मूल्य एक ऐसी वस्तु है, जिसको पूर्णतया परिभाषित नहीं किया जा सकता है।

वस्तुतः 'मूल्य' शब्द अर्थशास्त्रीय शब्द है। अर्थशास्त्र में किसी वस्तु की क्रय-शक्ति, विपणन-शक्ति अथवा अर्घ्य-शक्ति को "मूल्य" कहा जाता है। इस सन्दर्भ में डॉ० नग्रेन्द्र ने लिखा है- 'मानदण्ड और मूल्य आदि शब्द मूलतः साहित्य के शब्द नहीं हैं। पाश्चात्य आलोचना में भी इनका समावेश अर्थशास्त्र अथवा वाणिज्य से किया गया है।'

तात्पर्य यह हुआ कि अर्थशास्त्रीय दृष्टि से किसी वस्तु की 'क्रय-शक्ति' मूल्य कहलाती है। इस क्रय-शक्ति का आकलन वस्तु की उपयोगिता अथवा उसके उत्पादन-व्यय के आधार पर होता है।

नीतिशास्त्रीय दृष्टि से 'मूल्य' का अर्थ गानवीय क्रियाओं में "अच्छाई" या "बुराई" से होता है। नीतिशास्त्र में 'मूल्यों' की मीमांसा में "शुभ" तथा "अशुभ" मूल्यों पर विचार होता है। कुछ विचारकों के अनुसार सर्व-सम्मत एव सर्व-व्यापक मूल्य-निर्धारण असम्भव है। डॉ० सगम लाल पाण्डेय का मत इस सन्दर्भ में उल्लेखनीय है- "कहीं मूल्य सुख-दुखों पर आधारित होता है तो कहीं सह-इच्छा (desire) का विषय है। "कहीं पर यह भावना (Feeling) से सम्बद्ध है, तो कहीं यह रुचि

(Interest) का विषय है, कहीं यह मूल्यांकन का आधार है, कहीं यह सत्य के रूप में है तो कहीं यह श्रेय के रूप में।¹ इसीलिए 'मूल्य' पूर्णतः स्पष्ट नहीं हो पाता यथार्थतः मूल्य और कुछ नहीं व्यक्ति के द्वारा स्व-गतत्वा को प्राप्त करने के मानदण्ड है जो जीवन को रास्ते की ओर अग्रसारित करत है। डॉ० हुकुम चन्द्र ने ठीक ही कहा है कि- "उन्हे ही जीवन का मूल्य माना जाना चाहिए, जिनसे मानव का उत्कर्ष संभव हो।"²

निष्कर्षतः हम कह सकते हैं कि मूल्य मानव जीवन के उच्चादर्श अथवा आधार-स्तम्भ हैं जिनके ऊपर मानव का अस्तित्व प्रतिष्ठित है और जो मानव-जीवन को प्रगतिगामी बनाते हैं। हमारे भारतीय विद्वानों एवं पाश्चात्य मनीषियों ने अनेक दृष्टियों से विविध दिशाओं में मूल्यों के सम्बन्ध में पर्याप्त विचार-विमर्श किया है। सर्वप्रथम हम मानव-मूल्य के सन्दर्भ में प्राचीन भारतीय मनीषियों के विचारों को विश्लेषित करेंगे।

2.2(अ) मूल्य प्राचीन भारतीय मनीषियों की दृष्टि

मानव-जीवन के वारंवारिक लक्ष्य एवं स्वरूप के विषय में विश्व में मूल रूप से दो पारस्परिक विराधी विचार-धाराएँ दृष्टिगोचर होती हैं। पहली विचारधारा संसार को नश्वर तथा क्षणभंगुर मानती है और क्षण-भंगुर होने के कारण अरात्य भी मानती है। अतः उस सत्य विश्व का त्याग कर परम सत्य की खोज में जीवन व्यतीत करने को कहती है। इसके विरुद्ध दूसरी विचारधारा के मतानुसार जीवन की सार्थकता भोगवाद एवं सुखवाद में है। अतः भोगवादी इस रास्ते को सत्य स्वीकारते हुए प्रत्येक वस्तु के भोग में जीवन की सफलता बताते हैं। इन्हें अगोचर, अथवा अज्ञात की खोज में जीवन-यापन निरर्थक ज्ञात होता है। इनके विचारानुसार यथार्थ सत्य तो वर्तमान जीवन है और अधिकांश सुखोपभोग ही जीवन का चरम लक्ष्य है।

1. नीतिशास्त्र का सर्वेक्षण प्राफेसर सगल लाल पाण्डेय पृ० 303

2. आधुनिक काव्य में नवीन जीवन-मूल्य डॉ० हुकुम चन्द्र पृ० 293

सनातन भारतीय चिन्तनधारा में दोनों दृष्टिकोणों का समुचित सामंजस्य है। इनके अनुसार जीवन-सरिता के दो तट हैं -

1. आध्यात्मिक, तथा 2. भौतिक - (पारलौकिक तथा इहलौकिक)

दोनों में मूलतः कोई स्थायी अन्तर नहीं है। सासारिक सत्य के मार्ग द्वारा ही शाश्वत सत्य की प्राप्ति वाछनीय है। वस्तुतः दोनों अभिन्न हैं। दोनों के समन्वय में ही मानव-जीवन की सार्थकता तथा पूर्णता है। इन दोनों के समन्वित रूप को भारतीय चिन्तन-परंपरा में 'पुरुषार्थ' कहा गया है।¹ इसमें भौतिक सुख के अतर्गत अर्थ एवं काम हैं तथा आध्यात्मिक-सुख के अतर्गत धर्म एवं मोक्ष। अर्थ एवं काम मानवेच्छा के सहज विषय हैं और धर्म एवं मोक्ष मानवेच्छा के उचित एवं आदर्श विषय हैं।² पुरुषार्थ-नियोजित मनुष्य धर्मानुकूल भौतिक या दुनियावी सुखोपभोग करता हुआ जीवन के चरम लक्ष्य मोक्ष की ओर अग्रसित होता है वस्तुतः पुरुषार्थ व्यक्ति के सर्वांगीण विकास का मार्ग प्रस्तुत करता है, जिसका अनुगमन करते हुए मनुष्य स्वयं के लिए जीते हुए भी समष्टिगत मूल्यों का सन्धान करता है। हमारे प्राचीन भारतीय चिन्तकों ने 'पुरुषार्थ' को जीवन-मूल्यों का पर्याय माना है। पुरुषार्थ का कोशगत अर्थ प्रयत्न, प्रयास, पराक्रम आदि है किन्तु भारतीय जीवन-दर्शन में यह पुरुषार्थ रुढ़ि सा हो गया है। भारतीय विचारकों के अनुसार जीवन के चार पुरुषार्थ या लक्ष्य (मूल्य) हैं - धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष

इनमें 'मोक्ष' जीवन का परम मूल्य है। "पुरुषार्थ वस्तुतः एक साधना है, जिसमें धर्म के आधार पर 'अर्थ' तथा 'काम' (इहलौकिक जीवन) की साधना करते हुए, पारलौकिक जीवन को साधने का प्रयत्न है।"

1. डा० मिश्र, जय शंकर-प्राचीन भारत का सामाजिक इतिहास बि० हि० ग्र० अ० पटना 1980 पृ० 237-239

2. डा० हरियजन, एम० इंडियन कांसेप्शन ऑफ़ डेवेल्यूप कांसेप्शन पब्लिशर्स, गैसूर (1975), पृ० 15-16

इस प्रकार मानव-जीवन के चार प्रमुख साध्य धर्म अर्थ काम तथा मोक्ष ही पुरुषार्थ है। इनके द्वारा इहलोक एव परलाक दोनों के सुखो की प्राप्ति सम्भव है दूसरे शब्दों में मानव जीवन का उद्देश्य इन्हीं पुरुषार्थों (मूल्यों) को प्राप्त करना है।

2.2(ब) धर्म-अर्थ और अभिप्राय—

धर्म” पहला पुरुषार्थ है। संस्कृत भाषा के शब्दकोषों में धर्म” के अनेक अर्थ मिलते हैं। ‘अमरकोश’ में धर्म शब्द का अर्थ - सुकृत पुण्य, यमराज न्याय, आचार आदि दिया गया है। व्याकरण के अनुसार ‘धर्म’ शब्द धृन् (धारणे) धातु से निष्पन्न है, जिसका अर्थ है - धारणाद्धर्ममित्याहुर्धर्मो धारयते प्रजा। यत्स्याद्धारणसयुक्तं स धर्म इति निश्चयः।¹ अर्थात् जो धारण करे वह धर्म है। इस प्रकार ‘धर्म’ का वास्तविक अर्थ हुआ - “जो मानव-जीवन को धारण करे, वह धर्म है। इस प्रकार धर्म इहलौकिक तथा पारलौकिक जीवन का संयोजक कहा जा सकता है। धर्म” के विषय में अनेक विद्वानों ने विभिन्न विचार व्यक्त किये हैं। डॉ० राधाकृष्णन के अनुसार- “धर्म परम मूल्यों में विश्वास और उन मूल्यों को उपलब्ध करने के लिए जीवन की एक पद्धति का प्रतीक है।”² इस प्रकार धर्म” परम मूल्यों में आस्था और जीवन की एक पद्धति है। श्री पी०वी० काणे (P V Kane) ने लिखा है - “धर्म से उनका अभिप्राय किसी विशेष ईश्वरीय मत से नहीं, बल्कि जीवन के तरीके या आचरण की एक संहिता से है।”³ श्री काणे महोदय ने भी “धर्म” को जीवन या आचरण की एक संहिता कहा है। “मनुस्मृति” में धर्म के दश लक्षण बताये गए हैं -

“धृति क्षमा दमोडस्तेय शौचमिन्द्रिय निग्रह ।

“धीर्विद्या सत्यमक्रोधो, दशक धर्म लक्षणम्॥”

1. महाभारत कर्णपर्व 109/58

2. धर्म और समाज डॉ० राधाकृष्णन पृ० 175 (हिन्दी अनुवाद)

3. धर्मशास्त्र का इतिहास भाग-1 पी०वी० काणे, पृ० ~8

अर्थात् धैर्य क्षमा इच्छाओं का दमन चोरी न कराना पवित्रता इन्द्रिय-निग्रह बुद्धि विद्या सत्य क्रोध न करना - ये धर्म के दश लक्षण हैं।

धर्म नैतिक मूल्यों का आविर्भावक (उत्पादक) है। धर्म के कारण ही मनुष्य सृष्टि के अन्य जीवों - पशु-पक्षियों आदि से श्रेष्ठतर कहा गया है-

“आहार निद्रा भय मैथुन च, सामान्यमेतद् पशुर्भिसमाना ।

धर्मो हि तेषामधिको विशेषो, धर्मेण हीना पशुर्भिसमाना ॥”¹

अस्तु निष्कर्षतः धर्म” एक श्रेष्ठ मानव-मूल्य है। यही मानव-मर्यादा का सरथापक एवं नियामक है। इसके पालन से व्यक्ति तथा समाज में सन्तुलन स्थापित होता है। आधुनिकता के सन्दर्भ में धर्म कर्तव्य का पर्याय माना गया है। इस प्रकार धर्म” विशिष्ट कर्तव्यों का बोधक सिद्ध होता है।

2.2(स) अर्थ - अभिप्राय एवं परिचय

‘पुरुषार्थ-चतुष्टय’ में ‘अर्थ’ द्वितीय पुरुषार्थ माना गया है। इसका सामान्यतः अर्थ भौतिक सुखों एवं आवश्यकताओं की साधनभूत सामग्रियों की पूर्ति करना है। इसके द्वारा मनुष्य इहलौकिक एषणाओं (आकांक्षाओं) की पूर्ति करता है। “महाभारत” में लिखा है कि—“अर्थ सर्वजगन्मूलम्” अर्थात् धन सम्पूर्ण ससार की जड़ है। प्रकारान्तरेण अर्थ (धन) सम्पूर्ण सासारिक क्रिया-कलापों की धुरी है। चाणक्य ने तो ‘अर्थ’ की महत्ता यहाँ तक वर्णित की है कि-अर्थ एव प्रधान इति कौटिल्य । अर्थमूलो हि धर्म कामाणि² इतना ही नहीं “अर्थो हि लोके पुरुषस्यबन्धु” अर्थात् ससार में धन ही पुरुष का भाई है।

1. गार्तहरी नीतिशतकम्

2. अर्थशास्त्र । १०।८.११”

वर्तमान-युग में ता अर्थ का मूल्य दिन-प्रतिदिन अधिकाधिक बढ़ता चला जा रहा है। इसे अर्थ-युग की सज़ा दी जा सकती है। संस्कृत का अधोलिखित श्लोक वर्तमान-युग में अक्षरशः चरितार्थ हो रहा है —

“यस्यास्ति वित्तं स नरः कुलीनः, स पण्डितः श्रुतवान् गुणज्ञः ।

स एव वक्ता, स च दर्शनीयः, सर्वगुणः कान्वनमाश्रयन्ति।।”¹

इतना ही नहीं पंचतन्त्र हितोपदेश एवं ऋषि-विरचित आदि संस्कृत ग्रन्थों में भी ‘अर्थ’ की अत्यधिक महत्ता प्रतिपादित की गई है। डॉ० गोपाल ने ‘अर्थ’ को परिभाषित करते हुए लिखा है— “अर्थ शब्द धन, सम्पत्ति, अथवा मुद्रा का पर्यायवाची नहीं है। यह भौतिक सुखों की सभी आवश्यकताओं और साधनों का द्योतक है।”² डॉ० कापडिया के मतानुसार— “मानव में प्राप्त करने की प्रवृत्ति का तुष्टिकरण ही ‘अर्थ’ है। xxx वस्तुतः अर्थ शब्द सफलता, सौभाग्य एवं समृद्धि की खोज का व्यञ्जक है।”³ इस प्रकार ‘अर्थ’ मानवीय इच्छा की पूर्ति का सर्वोत्तम साधन है। इससे सुखोपलब्धि होती है। किन्तु ‘कठोपनिषद्’ में नचिकेता ने यमराज से कहा है— ‘न हि वित्तेन सर्पणीयो मनुष्यः अर्थात् मनुष्य धन से तृप्त नहीं किया जा सकता। अन्ततः हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि ‘अर्थ’ पुरुषार्थ की जहाँ महत्ता वर्णित है, वही इसकी निन्दा भी की गई है, यथा ‘अर्थोत्तरोना गुरुर्नबन्धुः’ अर्थात् धनातुर व्यक्ति न गुरु का ध्यान रखता है और न भाई-बन्धुओं का। ‘अर्थोपार्जन’ या धन-संग्रह वही श्रेयस्कर्म माना गया है, जो धर्मोन्मुख होकर किया जाय। वर्तमान-युग में तो ‘अर्थ’ की महत्ता सर्वोपरि हो गई है।

1 नीतिशास्त्र-42

2 डॉ० गोपाल भारतीय सामाजिक संस्थाएँ पृ० 27 मम ,

3 डॉ० कापडिया कापडिया-ग्रन्थसंग्रह में विष्णु एवं परिकर १

काम-अर्थ एव परिचय

काम' तृतीय पुरुषार्थ है। सकुचित अर्थ में काम मात्र इन्द्रिय-सुख योन-इच्छा की सन्तुष्टि है किन्तु व्यापक अर्थ में यह मानव की सारी इच्छाओं एव कामनाओं का प्रतीक है। इस अर्थ में व्यावहारिक जीवन में जा भी वॉछनीय ओर प्रेयस है वह सब काम है। अग्रेज कवि कालरिज के अनुरार समस्त देहिक स्पदन मानसिक भाव एव विचार कामदेव के अग्निहोत्र के होमद्रव्य है।' कोशग्रन्था म काम के विभिन्न अर्थ दिये गए है। आप्टे महोदय ने काम शब्द के विभिन्न अर्थ दिये है- 'अभिलाषा इच्छा (एषणा) अभिलाषा-पात्र अनुराग तथा प्रेम' आदि।

वास्तविक रूप से 'काम' इस सृष्टि का मूल कारण है। वेदो उपनिषदो पुराणो तथा दर्शनो में काम' का महत्व वर्णित है। आचार्य वात्स्यायन के अनुसार- "पंचेन्द्रियो (कान, त्वचा, चक्षु, जिह्वा तथा नासिका का स्वेच्छानुसार अपने-अपने विषयो में सलग्न होना "काम" है।"² वैदिक मान्यताओं के अनुसार "काम" भाव से ही सृष्टि उत्पन्न हुई- 'एक सद् विप्रा बहुधा वदन्ति। अर्थात् अकेले प्रजापति ने सृष्टि-सरचना की इच्छा से प्रेरित होकर स्वयं को दो भागों में विभाजित किया, उसका एक अश नारी रूप में ओर दूसरा अश पुरुष रूप में प्रकट हुआ। अतएव प्रकृति तथा पुरुष की काम-भावना से ही सृष्टि की उत्पत्ति हुई। डॉ० गोपाल के अनुसार "काम इन्द्रियो के सम्पर्क से जनित सुख को कहते हैं।" "गीता" में श्रीकृष्ण ने "काम" के महत्व को धर्म के अविरोधी रूप में स्वीकारा है, धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोडस्मि-भरतर्षभ।" भर्तृहरि के अनुसार जब एकाक्ष, खज, पुच्छ-कर्ण-रहित, भुखमरा जराजीर्ण श्वान भी मदन-प्रेरित होकर श्वानी का अनुगमन करता है तो हृष्ट-पुष्ट स्वरथ सर्वांगशील मानव की बात ही क्या ? शृंगार-शतक के रचयिता के अनुसार काम-वासना

1 All thoughts, all Passions, all delights, whatever stirs this mortal frame,

All are but ministers of Love and feed his sacred flame

पर पूर्ण विजय प्राप्त करना वैसे ही दुष्कर है जैसे विन्ध्य-पर्वत का तैरकर समुद्र पार करना।¹ महाकवि एव विद्वानश्री जयशंकर प्रसाद जी ने अपनी 'कामायनी' में काम एक पृथक् सर्ग रखा है। कामायनी काम की पुत्री है। काम अशरीरी है। वह काम विश्व-मेत्री लोक-मंगल आनन्द आदि की मूल शक्ति है। प्रसाद जी ने तो काम को सृष्टि का संचालक एव मंगलमय कहा है- काम मंगल स मंडित श्रेय सर्ग इच्छा का है परिणाम।।' (कामायनी) इस प्रकार इस ससार के लिए काम मूलधार है।

आधुनिक युग के महान जर्मन मनोवैज्ञानिक चिकित्सक सिगमण्ड फ्रायड ने वासनाजन्य काम (Lower icos) को ही परम पुरुषार्थ माना। फ्रायड के अनुसार समस्त मानव चेष्टाये और क्रियाएँ जाने-अनजाने इसी से प्रेरित एव प्रभावित हैं। विश्व में साहित्य संगीत कला और सद्गुणों का जो भी विकास संभव हुआ है वह मेथुन्य-काम का ही उदात्त रूप है। किन्तु फ्रायड अतिवादी है और परवर्ती मनोवैज्ञानिक दार्शनिकों एडलर एव युंग ने उसके सिद्धान्तों का खंडन एव परिमार्जन किया।

इस प्रकार काम की महत्ता सार्वस्वीकृत है किन्तु इसका एक गहिर्त पक्ष भी है जिसके वशीभूत मानव पशु हो जाता है। वह विवेक-भ्रष्ट एव पतित-कर्म-रत होकर लोक-परलोक दोनों को नष्ट करता है। डा० भगवान दास के अनुसार कामीय ईर्ष्या से न जाने कितनी स्त्रियों, कितने पुरुषों की हत्या राजमहलों में की गई है— जहर से, फाँसी से छुरी-तलवार से, बन्दूक-पिस्तौल से, जिन्दा गाड़ देने और दीवार में चुनवा देने से अन्तःपुर की खिडकियों के नीचे मगलों से भरे तालाबों में फेंक देने से इत्यादि। इतिहास की सूक्ष्मेक्षिका से ऐसे अनेकानेक प्रकरण दृष्टिगत होते हैं। दैनिक समाचार पत्रों एव अन्य पत्र-पत्रिकाओं में मेथुनीय ईर्ष्या एव विकृत-काम-भावना के अगणित दृष्टांत प्रत्युपस्थित होते हैं।

1. गर्वहरी - शृंगार-शतक श्लोक-४० विश्वागिरि पराशरप्रभृतयो याताम्पुर्णाशना तैडपि स्त्रीमुख पकज सुसलित दृष्टेव गोहगता ।

शास्त्रकारों ने काम के प्रबल वेग वशीभूत करने की क्षमता और दुष्ट प्रभाव से समाज को बचाने हेतु ब्रह्मचर्य, यम नियम और आत्मसंयम आदि पर बल दिया और समाज में सुव्यवस्था एवं सन्तुलन बनाये रखने के लिए उत्तम विवाह-पद्धति और एक पत्नीव्रत तथा पातिव्रत्य की व्यवस्था की और निरोधक रूप में परस्त्री गमन और परपुरुष-समागम को खिसावेल्हू मानकर निषिद्ध घोषित किया तथा शासन द्वारा कठोर दंड एवं सामाजिक बहिष्कार की व्यवस्था की। इस प्रकार भारतीय चिंतक काम' के वरेण्य रूप का अनुमोदन करते हैं। यह वरेण्य रूप 'मध्यम मार्ग' का आविष्कार है जो गीता में 'युक्ताहार विहार के रूप में निरूपित हुआ है।¹ महाकारुणिक भगवान् बुद्ध इसे ही मध्यमा प्रतिपत् कहते हैं। यही अरस्तू का स्वर्णपथ है। तात्पर्यतः, काम सदैव धर्म से अनुप्राणित एवं नियोजित होना चाहिए।

2.2 (य) मोक्ष चरम मूल्य

चतुर्थ पुरुषार्थ 'मोक्ष' है। इसे मानव-जीवन में सर्वोच्च महत्त्व दिया गया है। जीवन के चरम लक्ष्य की खोज भारतीय मनीषा की सहज-स्वाभाविक रुचि रही है। वेदिक विचारों का संपूर्ण विकास इसी-दिशा में हुआ है, यही बौद्ध एवं जैन धर्मों का गतव्य है। विविध भारतीय दार्शनिक सिद्धान्तों के सूक्ष्म अवगाहन से विदित होता है कि सामान्य रूप से भारतीय चिन्तनधारा का झुकाव जीवन के चरमलक्ष्य के संधान एवं उसकी उपलब्धि की ओर है। यद्यपि यह झुकाव इतना लचीला है कि मोक्ष स्वरूपतः वेविध्यपूर्ण प्रतीत होता है। भारतीय दार्शनिक साहित्य में मानव जीवन के चरम साध्य को मोक्ष, कैवल्य, निर्वाण, अपवर्ग आदि नामों से अभिहित किया गया है। नाम के साथ-साथ इसके स्वरूप को लेकर भी मतभेद है, जो प्रायः दर्शन विशेष की मान्यताओं की उपज है। सामान्यतः इसके दो अर्थ हैं। सकृद्विगत दृष्टि से इसका अर्थ 'जीवन-मुक्ति' है। इस मुक्ति का तात्पर्य "मृत्यु के बन्धन से छुटकारा" पाना ही है परन्तु व्यापक अर्थ में "मोक्ष" का अभिप्राय "सर्वतोमुखी स्वतन्त्रता", सभी प्रकार के बन्धनों से रहित हो जाना है। इसी जीवन में जब जीव भेद-बुद्धि के रहित हो जाता है, तब

‘मुक्तावस्था’ आ जाती है और ‘मुक्तावस्था’ आत ही मनुष्य परमानन्द में लीन हो जाता है। अन्यथा मृत्यु के पश्चात् मोक्ष या मुक्ति का कोई अर्थ ही नहीं रह जाता है। तत्त्वज्ञान से निश्चयस् की प्राप्ति ही ‘मोक्ष’ है— तत्त्वज्ञानान्निश्रेयसाधिगमो मोक्ष।¹ इसी तत्त्वज्ञान को मनुष्य की पूर्णावस्था एवं सर्वतोमुखी तृप्ति की दशा कहा गया है। यह आत्यातिक-दुख का परित्याग है। इस बिन्दु या स्थिति पर मनुष्य तीन सोपानो-धर्म, अर्थ एवं काम को पार करके पहुँचता है। यह मानव-विकास की चरमावस्था है। श्री गोरीशकर भट्ट ने ‘मोक्ष’ को व्याख्यायित करते हुए इसी सन्दर्भ में अपने विचार व्यक्त किए हैं— “मोक्ष वह अवस्था है, जहाँ जीव एक ओर ससार के बन्धनों से मुक्त हो जाता है और दूसरी ओर वह ईश्वर में लीन हो जाता है। १११ धर्म, अर्थ और काम जीव को समाज में बाँधते हैं, लेकिन मोक्ष इनसे छुटकारा दिलाता है। अर्थ और काम सामाजिक हैं, लेकिन मोक्ष वैयक्तिक।”²

इस प्रकार लेखक का मोक्ष विषयक वक्तव्य युक्ति-संगत ज्ञात होता है क्योंकि ‘मोक्ष’ का सम्बन्ध व्यक्तिमात्र से है। इसमें समष्टि के लिए कोई भी स्थान नहीं है। व्यक्ति समूह या समाज से विलग होकर धर्म अर्थ और काम साधना के बाद ही मोक्ष प्राप्त कर सकता है। वस्तुतः मोक्ष से ‘आवागमन के बन्धन से मुक्ति’ का अर्थ लेना इसे नितान्त सकुचित कर देना ही है। जीवन-मुक्ति का यथार्थ अर्थ इसी जीवन से सबधित है। “जीवन के पश्चात् मोक्ष की बात करना उसे मूल्यों की कोटि से च्युत करना होगा।”

सांख्यशास्त्र में पुरुष (विवेकशील प्राणी) का सर्वोच्च जीवन-लक्ष्य कैवल्य है। सांख्य मत में जीवन सर्वत्र आधिभौतिक आधिदैविक एवं आध्यात्मिक दुखों से आक्रान्त है। इन विविध दुखों की आत्यातिक निवृत्ति ही मोक्ष है।

सांख्यशास्त्र में ‘त्रिगुणातीत’ पद से प्रकृति तथा पुरुष दोनों को स्वतंत्र मान कर पुरुष के अकेलेपन, केवलपन या कैवल्य को ‘मोक्ष’ माना गया है।

1 श्रीगार प्रकाश, पृ० १३०

2 श्रीगोरीशकर भट्ट ने ‘मोक्ष’ का अर्थ ‘आध्यात्मिक अन्तर्लोक और सकृति’ पृ० २६१

अद्वैतवादी मोक्षावस्था को आनन्दमय मानते हैं। इनके अनुसार मोक्ष का अर्थ है- ब्रह्मानुभूति। भारतीय-दर्शनो में 'मोक्ष' की व्याख्या दो दृष्टिकोणों से की गई है। पहली विचारधारा के अनुसार मृत्यु का ही मोक्ष कहा गया है— ऐसा चार्वाक-दर्शन मानता है। दूसरी विचारधारा अनुसार दुखों एवं आसक्ति के अभाव को मुक्ति स्वीकार किया है- यह मत बौद्ध तथा जैन मतावलम्बी मानते हैं। यही मत वेदान्तियों एवं तर्कशास्त्रियों का भी है।

इन समस्त धारणाओं का अवलोकन करने के पश्चात् यह स्पष्ट हो जाता है कि दुखों के निवारण से वास्तविक आनन्द की प्राप्ति होने पर ही 'मोक्ष' सम्भव है। निष्कर्षतः मोक्ष की स्थिति में सुख-दुख की बात समाप्त हो जाती है। ऐसी स्थिति में आत्मा निर्विकार एवं निरपेक्ष हो जाती है। इस प्रकार हम कह सकते हैं कि 'मोक्ष' जीवन का सर्वोच्च एवं अन्तिम साध्य अथवा मूल्य है। आचार्य शंकर के अनुसार यह दार्शनिक निकायो में समस्त साधनों का सफलीभूत होना है, मानो दूध दही में परिणित हो गया।¹

2.3 मूल्य -पाश्चात्य विचारकों की दृष्टि में

पाश्चात्य विचारकों ने 'मूल्य' को विभिन्न दृष्टिकोणों से व्याख्यायित किया है। प्रमुख रूप से इन विद्वानों ने समाजशास्त्रीय नीतिशास्त्रीय एवं उपयोगितावादी आदि दृष्टियों से 'मूल्य' की व्याख्या की है। पाश्चात्य समाजशास्त्री हेरिक मानव-मूल्यों को सामाजिक सन्दर्भों में व्याख्यायित करता हुआ लिखता है कि "यह सत्य है कि मानवीय मूल्य सामाजिक चौखटे में रखे जाते हैं।"² स्पष्ट है कि हेरिक महोदय मूल्यों को सामाजिक सन्दर्भों की परिधि में ही रखना चाहते हैं। समाज में ही वे व्यक्ति की सार्थकता मानते हैं। वे समाज से अलग वैयक्तिक मूल्यों को नकार देते हैं। जोसेफ एच० फीचर ने भी मूल्य को समाजशास्त्रीय दृष्टि से परिभाषित करते हुए लिखा है कि 'मूल्य वे मानदण्ड

हे जो व्यक्ति और समाज का अर्थ तथा महत्व प्रदान करते हैं। जोरोफ महोदय के विचार से समाज प्रधान होता है और व्यक्ति गौण।

लोरी नेलसन तथा उनके सहयोगियों ने सामाजिक दृष्टि से मूल्यों को वास्तविक रूप में अमूर्त (Abstractions) मानते हुए उनको परिभाषित तथा विश्लेषित करना कठिन माना है।¹

सामाजिक दृष्टि से 'मानव-मूल्यों' को व्यक्ति एवं समाज के आधार पर दो भागों में विभक्त किया जाता है (1) वैयक्तिक मूल्य, तथा (2) सामाजिक मूल्य।

किन्तु दोनों के बीच कोई रेखा खींचना सम्भव नहीं है क्योंकि वैयक्तिक मूल्य ही व्यक्ति से ऊपर उठ कर सामाजिक-मूल्य बन जाते हैं। वैयक्तिक मूल्यों में व्यक्ति-स्वातंत्र्य अहिंसा आदि आते हैं और सामाजिक मूल्यों में आर्थिक, धार्मिक एवं राजनीतिक मूल्य सम्मिलित हैं।

पाल एडवर्ड्स ने 'इनसाइक्लोपीडिया ऑफ फिलॉसफी' में नीतिशास्त्रीय दृष्टि से 'मूल्य' को स्पष्ट करते हुए लिखा है "मूल्य का संकुचित दृष्टि से अर्थ 'शुभ', 'वांछनीय' या 'योग्य' तथा व्यापक दृष्टि से इसका अर्थ है- 'सब प्रकार का औचित्य', 'कृतज्ञता', 'गुण', 'सौन्दर्य', 'सत्य', और 'पवित्रता'।"² स्पष्टतः पाल की दृष्टि नीतिशास्त्रीय है। वह 'मूल्य' को मानव-जीवन का मार्ग-दर्शक मानता है। वे 'शुभ' एवं 'अशुभ' अथवा 'अच्छाई' तथा 'बुराई' की परिधि में मूल्यों की अर्थवत्ता स्वीकारते हैं। 'इनसाइक्लोपीडिया ब्रिटैनिका' में 'मूल्य' को व्याख्यायित करते हुए लिखा गया है "मूल्य जीवन के अस्तित्व तथा उसकी उन्नति के सन्दर्भ में परिभाषित होते हैं।"³ जी० ई० मूर महाशय ने 'शुभ' के सन्दर्भ में 'मूल्य' को स्पष्ट करते हुए लिखा है- 'शुभ

1 Community structure and Change, Lowry Nelson p 116

2 इनसाइक्लोपीडिया ऑफ फिलॉसफी- Paul Edwards - p 229, Volume

एक ऐसा शरीर-विषयक पूण है, जिसके सभी अंग स्वलक्ष्य मूल्य होते हैं।¹ स्पष्ट है कि गुरु जिनके मूल्य के परिमाणित किया है। अर्बन ने 'मूल्य' का निर्धारण मापदण्डित किया है। उसने गुणवत्तात्मक व्याख्या प्रस्तुत की है - "मूल्य वह है, जो मनुष्य की इच्छा की पूर्ति करता है।" इस प्रकार अर्बन 'मूल्य' का मानवच्छा की पूर्ति का साधक मानता है।

निष्कर्षतः मूल्यों के विषय में 'पाश्चात्य' विद्वानों द्वारा व्यक्त विभिन्न दृष्टिकोणों के विचार प्रस्तुत करने पर भी सुनिश्चित परिभाषा देना अतीव दुष्कर कार्य है। वास्तविक रूप में 'मूल्य' को किसी एक परिभाषा से बाधना उसकी वास्तविकता को स्पर्श मान करना है। प्रस्तुत मूल्य वही है जो समाज द्वारा स्वीकृत तथा मान्य हो और जा मानव का हित कर सके।

2.4 नवीन मूल्यों का सृजन

परिवर्तन सृष्टि का अपरिहार्य नियम है। पुरानी मान्यताएँ नए विचारों को जन्म देती हैं। प्राचीन समाज का ढांचा जहाँ बदला वहाँ नए मूल्यों की स्थापनाएँ स्वाभाविक रूप में होती हैं। यह परिवर्तन युग की राहज देन होती है।

प्रचलित परम्पराओं की आधार-पीठिका पर भी नए मूल्य जन्म लेते हैं। मूल्य थोपे नहीं जा सकते व राहजत उत्पन्न होते हैं। "जितने भी मूल्य हैं, उनकी पीठिका सिर्फ समाज ही हो सकता है। क्योंकि व्यक्ति का विकास तो समाज की दिशा में होता है। असल में प्रश्न यह है कि चाहे वे सामाजिक मूल्य हो चाहे वे वैयक्तिक मूल्य हो, वे "मानव-मूल्य" हैं या नहीं? वे उस सत्य को वाणी देते हैं या नहीं, है चाहे वह व्यक्ति के रूप में हो, चाहे समाज के रूप में, मानवीय मूल्य एक ही हैं।"² कवि-वरेण्य श्री रामधारी दिनकर सामाजिक-सन्दर्भ में मूल्यों की अर्थवत्ता मानते हुए,

मूल्य का परिभाषित करते हुए लिखते हैं - “मूल्य वे मान्यताएँ, हैं, जिन्हें मार्ग-दर्शक ज्योति मान कर सभ्यता चलती रही है और जिसकी उपेक्षा करने वालों को परम्परा अनैतिक, उच्छृंखल या बागी कहती है। किन्तु कभी-कभी ऐसा भी होता है कि पुराने मूल्यों को मिटा कर, उनकी जगह नए मूल्यों की प्रतिष्ठा करने वाले व्यक्ति भगवान बन जाते हैं।”¹ मूलतः मूल्य समाज के लिये मार्ग-दर्शक ज्योति होते हैं और उन्हीं के प्रकाश में मानवीय सभ्यता बढ़ती है। जो मूल्यों की अवहलना करते हैं उन्हें प्रचलित परम्परा अवमानित एवं उपेक्षित करती है। वस्तुतः युगीन बदलती हुई परिस्थितियों का साधन नए वैश्ववैयक्तिक मूल्यों की सर्जन करता है। यह सत्य है कि कभी-कभी नए मूल्य-सर्जक अत्यधिक प्रशंसनीय एवं यशस्वी बन जाते हैं। डॉ० एन० के० देवराज ने संस्कृति का दार्शनिक विवेचन मानव-मूल्यों के सन्दर्भ में करते हुए लिखा है। - ‘मनुष्य लगातार जीवन की सम्भावनाओं का चित्र बनाता रहता है। ये सम्भाव्य चित्र ही वे मूल्य हैं, जिनके लिए वह जीवित रहता है जिन आदर्शों एवं मूल्यों को लेकर मनुष्य जीवित रहता है, उसकी गरिमा और सोन्दर्य मनुष्य के सांस्कृतिक महत्त्व का माप प्रस्तुत करते हैं।’ डॉ० देवराज ने मूल्यों को संस्कृति के साथ जोड़ा है। सचमुच मूल्य संस्कृति के अपरिहार्य अंग हैं। मूल्य और आदर्श ही मनुष्य के जीवन के मुख्याधार हैं।

डॉ० जगदीश गुप्त ने मूल्यों के सन्दर्भ में अपने विचार व्यक्त करते हुए लिखा है— “बिना मानवीय संवेदनाओं को केन्द्र में रखे हुए मूल्य की कल्पना नहीं की जा सकती है। मूल्यों की प्रतिष्ठा का अर्थ मानवता और मानवीयता की प्रतिष्ठा है उसके बिना मानवीय अस्तित्व निरर्थक है। इससे भिन्न रूप में मानव-मूल्य की कल्पना मैं नहीं कर पाता।” यहाँ पर डॉ० गुप्त ने मानवीय संवेदनाओं से मूल्य को जोड़ा है। मानवीय संवेदना से उनका तात्पर्य मानव की अन्तरात्मा से है। साथ ही वे मूल्यों की प्रतिष्ठा का अर्थ मानवता की प्रतिष्ठा भी मानते हैं। “साहित्य-कोश” में मानव-मूल्यों के विषय में लिखा गया है- “मूल्य और प्रतिमान समानार्थी शब्द हैं। दोनों कहीं मानव-निर्मित निकष या कसौटियों हैं, जिनके सहारे जीवन की परख की जाती है। मनुष्य चूंकि पहले व्यक्ति है,

इकाई है, उसके अपने कुछ मूल्य होते हैं, परन्तु व्यक्ति या मनुष्य एक बृहत्तर मानव समाज का, परिवार, नगर, प्रदेश, राष्ट्र या ससार का सदस्य, सामाजिक विशेष होकर सामान्य अंग भी है। अतः उसके प्रत्येक विचार, कर्म और कल्पना में “मूल्य” का प्रश्न बहुत महत्वपूर्ण हो जाता है।¹ यहाँ पर वैयक्तिक मूल्यों का सामाजिक मूल्यों के साथ जोड़ कर सामाजिक-मूल्यों को उच्चतर माना गया है। सारत मानव-मूल्यों पर विचार करने पर हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि वे ही श्रेष्ठ मानव-मूल्य कह जा सकते हैं जो समाजहितकारक हों और मानवोत्कर्ष-कारी हों। मूल्य वे आधार-स्तम्भ हैं जिनके ऊपर मानव-जाति का अस्तित्व आधारित है। मूल्य वे ज्योतिर्मान नक्षत्र हैं जो मानव-मार्ग का मार्ग प्रशस्त करते हैं।

2.5 मानव-मूल्य के तत्त्व

मूल्य-सर्जक अवयवों या तथ्यों को “मूल्य के तत्त्व” की सज्ञा से अभिहित किया गया है। मूल्य वे मानवीय आदर्श, गानदण्ड या मान्यताएँ हैं, जिन्हें मार्ग-दर्शक ज्योति मान कर सभ्यता चलती है और उनका अवलम्ब ग्रहण करके मानव प्रगति-पथानुगामी बनता है। संक्षेपतः मूल्य के प्रमुख तत्त्व निम्नोक्त हैं -

1 मूल्य के धार्मिक तत्त्व

धर्म-सम्बन्धी विचारों एवं मान्यताओं को मूल्य का धार्मिक तत्त्व माना जाता है। उदाहरणार्थ- मध्ययुग भक्ति-काल में समाज में पारम्परिक आधार पर भिक्षुक, ब्राह्मण, दरिद्र तथा दीनों को “दान-देना” उसी प्रकार पूजा-पाठ करना, परोपकार करना, तीर्थयात्रा करना, आदि धर्म माना जाता था। अतएव ये सभी “मूल्य के धार्मिक तत्त्व” कहलाते थे। किन्तु युगीन मान्यताएँ आज परिवर्तित हो गईं। लोगों की मानसिकता बदल गई। अतः आज तो ‘सघर्ष ही मूल्य माना जा रहा है। जिस भिक्षुक, दरिद्र या दीन को दान दिया जाता था उसे आज का समाज सघर्ष परिश्रम करने की चेतावनी दे रहा है।

2 मूल्य का नैतिक तत्व

नैतिकता से जुड़े आदर्श का मूल्य का नैतिक-तत्व माना जाता है। नैतिक ' अथवा नैतिकता द्वारा मनुष्य के समस्त सद्गुणों का बोध होता है। न्याय, समय सहनशीलता परोपकार उदारता ईमानदारी जीवमात्र के प्रति करुणा, कर्तव्यनिष्ठा आदि मानवीय सद्गुण नैतिकता के अन्तर्गत आते हैं। दूसरे शब्दों में सत्कर्म सम्बन्धी समस्त सद्गुण नैतिक मूल्य अथवा मूल्य के नैतिक तत्व कहलाते हैं। यदि किसी की कोई वस्तु खो गई है और संयोग से हमें प्राप्त हो गई है, तो हमें चाहिए कि हम यथाशक्ति पता लगा कर उसकी वह वस्तु उसे दे दें- यह हमारे "नैतिकता-मूल्य" के अन्तर्गत आता है।

3-मूल्य के जैविक तत्व

मनुष्य की मूलभूत प्रवृत्तियाँ अथवा जीवन सम्बन्धी अनिवार्य आवश्यकताएँ जैसे भूख, प्यास, निद्रा, भय, मैथुन आदि को "मूल्य का जैविक-तत्व" कहा जाता है। मनुष्य अपनी भूख प्यास अथवा सेक्स सम्बन्धी आवश्यकताओं की पूर्ति करना चाहता है और करता भी है- यह उसका जैविक-मूल्य है। परन्तु ध्यातव्य है कि उसे कठोर परिश्रम करके मर्यादित रूप से अपनी इस आवश्यकता की पूर्ति करना चाहिए। जहाँ पर प्राचीन भारतीय मूल्य अथवा सामाजिक मूल्य "सेक्स" के विषय में बन्धन यौन-वर्जनाओं का प्रतिबन्ध सुनिश्चित किए हैं वही पर वर्तमान व्यक्ति-स्वातंत्र्य सम्बन्धी मूल्य उसे पूर्ण स्वतंत्र कर दिए हैं। महाकवि अज्ञेय कृत 'शेखर एक जीवनी' नामक उपन्यास में शेखर को अपनी मौसेरी बहिन 'शशि' के साथ रात्रि भर स्वतंत्र विचरण करना— इसका ज्वलन्त उदाहरण है। साठोत्तरी उपन्यासों में ऐसे अनेक उदाहरण द्रष्टव्य हैं।

4- मूल्य का आध्यात्मिक तत्व

आध्यात्मिकता से जुड़े हुए आदर्शों को आध्यात्मिक-मूल्य या मूल्य का आध्यात्मिक तत्व कहते हैं। आध्यात्मिक-मूल्यों में सत्य, शिव, सुन्दरम् की चर्या नैतिक-जीवन की दृष्टि से की जाती है।

जिसका सम्बन्ध बाह्य की अपेक्षा आन्तरिक से होता है। तात्पर्य यह है कि ये आत्मा की ही वस्तुएं हैं इन्हें आत्मानुभूति के द्वारा ही अनुभूत किया जा सकता है। मोक्ष का सम्बन्ध आत्मानुभूति से है। डॉ० राधाकृष्णन ने इस सन्दर्भ में उचित ही लिखा है कि— “हिन्दू धर्म के अनुसार मनुष्य न केवल ‘रोटी’ पर और न अपने काम, पूजा आकाशा या बाह्य प्रकृति के साथ सम्बन्ध पर जीवित रहता है। वह अपने आध्यात्मिक-जीवन मूल्यों के भरोसे जीता रहता है।”

5- मूल्य का भौतिक-तत्त्व

भौतिकता से जुड़े हुए आदर्शों को ‘मूल्य का भौतिक-तत्त्व’ कहते हैं। भोजन, वस्त्र, भवन, एवं रामस्त सासारिक सुख-सम्पदा से सम्बद्ध मूल्य ‘भौतिक-मूल्य’ के अन्तर्गत समाहित किए जा सकते हैं। हमारे यहाँ का ‘चार्वाक-दर्शन’ तो भौतिक-मूल्यों को ही सब कुछ मानता है। पाश्चात्य विद्वानों ने भी भौतिक-मूल्यों की अत्यधिक महत्ता मानी है। इसी प्रकार मूल्य का आर्थिक-तत्त्व “मूल्य का चारित्रिक-तत्त्व”, “मूल्य का सामाजिक-तत्त्व” तथा “मूल्य का वैयक्तिक-तत्त्व” आदि हैं।

2.6 मानव-मूल्य के भेद

मूल्यों के भेद के विषय में विद्वानों में पर्याप्त मतभेद है। पुनरपि हम इनकी तार्किक विवेचना करने का प्रयास करेंगे। मूल्य मूलतः दो प्रकार के होते हैं -

(1) शाश्वत मूल्य, (2) युगीन मूल्य

2.6(अ) शाश्वत मूल्य—

शाश्वत मूल्य वे मूल्य हैं जो देश काल एवं परिस्थितियों से निरपेक्ष तथा कालजयी होते हैं। ये सर्वदा जीवन्त रहते हैं। जैसे- परोपकार, दया उदारता, अहिंसा, प्रेम सत्य, ईमानदारी, न्यायशीलता मानवतावाद आदि शाश्वत मानव मूल्य हैं - ये कभी घूटने नहीं होते हैं। जिन क्रतियों

ग शाश्वत मानव-मूल्यों की प्रतिष्ठा की गई है। वे प्रत्येक युग में महत्वपूर्ण रहते हैं। सूर तुलसी कवीर आदि का काव्य इन्हीं शाश्वत मूल्यों के कारण अमर तथा कालजयी है।

2.6(ब) युगीन मूल्य

युगीन मूल्य वे मूल्य हैं जो पारम्परिक तथा कथित मूल्यों से अलग होते हैं। मनुष्य जिन सामाजिक परम्पराओं आदर्शों एवं मान्यताओं को मानता आया है जरूरी नहीं है कि हर पीढ़ी उन्हें स्वीकारती या मानती रहे। उदाहरणार्थ- पहले समाज में "दान-देना" पारम्परिक आधार पर एक मूल्य था किन्तु वर्तमान युग में आँख मूंद कर दान देना हम मूल्य नहीं मानते हैं। आज तो हम 'सघर्ष' को मूल्य मानते हैं। जिरा पहले दान दिया जाता था उरो आज का समाज सघर्ष करने की चेतावनी दे रहा है। जेस- भिक्षुक, ब्राह्मण दरिद्र और दीनों के प्रति आज लोगों का भाव बदल चुका है। यही युगीन मूल्य" कहा जायगा।

2.6(स) वैयक्तिक-मूल्य-

वे मूल्य जो व्यक्ति के निजी हितों एवं व्यक्तिगत सुविधाओं को वहन करें, वे "वैयक्तिक-मूल्य" या "व्यक्तिवादी मूल्य कहलाते हैं। हर व्यक्ति का अपना एक वैयक्तिक जीवन-मूल्य होता है। वर्तमान-युग में वर्जनाओं का विरोध एवं व्यक्ति स्वातंत्र्य की तलाश से जुड़े मूल्य जैसे- स्त्री-पुरुष-सम्बन्ध आज वैयक्तिक मूल्य के परिचायक हैं, जबकि यही मूल्य-दृष्टि पहले वर्जनाओं की लक्ष्मण-रेखा की सीमा में बँधी थी।

2.6(द) सामाजिक-मूल्य

वे मूल्य जो समाज की अपेक्षाओं एवं मर्यादाओं से जुड़े हों, वे "सामाजिक-मूल्य कहलाते हैं। हर व्यक्ति सामाजिक प्राणी है। हर समाज की अपनी मान्यता और आदर्श होता है। जिस आदर्श या मूल्य को समाज में माना जाता है, वह उस समाज का "सामाजिक मूल्य" कहलाता है। उदाहरणार्थ-

हमारे हिन्दू समाज में किसी व्यक्ति के मृत्योपरान्त अन्येष्टि-क्रिया त्रयादशाह आदि सामाजिक-मूल्य हैं। समाज के सभी सदस्य इनका पालन करते हैं।

2.6(य) नैतिक-मूल्य

य वे मूल्य हैं, जो नैतिक आदर्शों- पवित्रता, शुभ, औचित्य, कर्तव्य, न्याय आदि से समाविष्ट होते हैं। उदाहरणार्थ - यदि मार्ग में कोई व्यक्ति मोटरसाइकिल से धक्का खाकर पड़ा है और उसका सिर फट गया है। रक्त-प्रवाहित हो रहा है। मैं वहाँ पर सयोगात् पहुँच गया हूँ तो अपरिचित होने पर भी मेरा नैतिक-मूल्य यह कहता है कि उसे किसी तरह से 'प्राथमिक स्वास्थ्य केन्द्र' या किसी डॉक्टर के पास ले जाकर, उसका प्राथमिक उपचार कराऊँ। आदि।

इसके अतिरिक्त वैचारिक मतभेद के कारण अन्य भारतीय तथा पाश्चात्य विद्वानों ने अपने-अपने ढंग से मूल्यों के भेद निर्धारित किए हैं। अतः कतिपय विद्वानों के मत यहाँ पर उल्लेखनीय हैं।

डॉ० वद प्रकाश वर्मा ने अपने ग्रन्थ - - "नीतिशास्त्र के मूल सिद्धान्त" में मूल्यों के मुख्यतः दो भेद निर्दिष्ट किए हैं। (1) साधन-मूल्य और, (2) साध्य-मूल्य,

2.6(र) साधन-मूल्य

उन समस्त वस्तुओं को साधन कहा जाता है, जो अपने आप में "शुभ" न होकर, किसी अन्य वस्तु के साधन के रूप में ही शुभ होती हैं। उदाहरणार्थ- भोजन, भवन, वस्त्र, धन-सम्पत्ति तथा अन्य सभी भौतिक वस्तुएँ अपने आप में "शुभ" नहीं हैं। वे स्वास्थ्य, जीवन-रक्षा तथा सुख के लिए आवश्यक साधन-मात्र हैं। इसी कारण इन वस्तुओं से सम्बन्धित सभी मूल्यों को - "साधन-मूल्य" की संज्ञा दी गई है।

2.6(ल) साध्य-मूल्य

भौतिक-वस्तुओं के विपरीत, मनुष्य की कुछ मानसिक अवस्थाएँ, अपने आप में "शुभ" तथा स्वतः साध्य होती हैं। ये मानसिक अवस्थाएँ अपने अस्तित्वों के कारण "शुभ" नहीं होती, अपितु ये

स्वतः साध्य और अपने आप में वाछनीय होती है। ऐसी स्वतः साध्य मानसिक अवस्थाओं को ही साध्य मूल्य कहा जाता है। ये मूल्य परिणाम-निरपेक्ष होते हैं। इनका महत्व अपनी उत्कृष्टता के कारण ही होता है। ये मूल्य व्यक्ति, देश, काल और परिस्थितियों पर निर्भर नहीं होते हैं। कोन-सी मानसिक अवस्थाएँ स्वयं में शुभ एवं वाछनीय होती हैं इस प्रश्न का कोई निश्चित एवं सर्वमान्य उत्तर देना सम्भव नहीं है क्योंकि इसके विषय में विद्वानों में मतभेद है। उदाहरणार्थ- प्लेटो तथा अरस्तू आदि-दार्शनिक ज्ञान एवं चिन्तन को स्वतः साध्य शुभ मानते हैं परन्तु कान्ट 'शुभ-सकल्प' को अपने आप में शुभ तथा वाछनीय मानता है। प्राचीन भारतीय मनीषियों ने 'सत्य' 'शिव' एवं 'सुन्दरम' को ही स्वतः साध्य मूल्य माना है।

प्राचीन भारतीय मानव-मूल्यों - धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष को भी स्थूल दृष्टि से विभाजित किया जा सकता है। "मोक्ष" स्वयं में साध्य है- अतः इसे 'साध्य-मूल्य' या सर्वोच्च मूल्य माना गया है। इसी कारण धर्म, अर्थ तथा काम को - 'साधन-मूल्य' कहना ही उचित है। पाश्चात्य विद्वान अर्विन ने शारीरिक एवं आर्थिक-मूल्यों को प्राथमिकता दी है क्योंकि वे मानवीय जीवन के लिए पूर्णतः आवश्यक हैं मूल्यों के अन्य वर्ग क्रमशः कम आवश्यक हैं।¹ हमारे यहाँ "शरीरमाद्यं खलु धर्मसाधनम्" कह कर महाकवि कालिदास ने शरीर को समस्त धर्मों का प्रथम सोपान माना है। इस प्रकार दार्शनिक मतों का अनुशीलन करने से विदित होता है कि विविध मानव-मूल्यों को मोटे तौर पर धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष नामक पुरुषार्थ-चतुष्टय की धारणा में समाहित किया जा सकता है। इसमें अर्थ एवं काम (Wealth and Pleasure) मानवेच्छा के सहज-स्वाभाविक-वैश्विक विषय या मूल्य हैं जबकि धर्म एवं मोक्ष मानवेच्छा के उचित एवं आदर्श विषय या मूल्य हैं। दर्शन का साक्षात् सबध उच्चतर मूल्यों (धर्म एवं मोक्ष) से है और इसका लक्ष्य उन्हें अनुभूतिगम्य बनाना है। किन्तु, साथ ही दर्शन दो निम्नतर मूल्यों अर्थ एवं काम की हेयता का तार्किक प्रदर्शन करते हुए उनकी प्राकृत अनिवार्यता स्वीकार करता है। इस प्रकार भारतीय दर्शन को मानव-मूल्यों की रागीक्षालक व्याख्या कहा जा सकता है।²

अध्याय 3

मूल्य-चेतना का उद्भव एवं विकास

मनुष्य प्रकृति जीव-जगत का अंग है और पशु-जगत की सहज-व्यवस्था का अनुरूप आहार निद्रा भय एव मेथुन की सहजात-प्रवृत्तियों से संचालित होता है। किन्तु इन सहज-प्रवृत्तियों के युगपत् वह बुद्धि-विवेक का भी स्वामी होता है। अरस्तू के अनुसार मनुष्य एक विवेकशील पशु है। पशु-जीवन के समान वह एक सहज एव नियत प्रवृत्ति-चक्र से बँधा नहीं है। सहज-प्रवृत्तियों का सहज अनुगमन न करके मनुष्य विवेक-निर्धारित राह का अनुमोदन करता है। वस्तुतः स्वत्व-बोध के आलोक में सहज-प्रवृत्तियों का सजग-विश्लेषण करता हुआ मनुष्य अपनी राह स्वयं चुनता है और इस चयन में ही आत्म-शान्ति पाता है। आत्मानुभूति, विवेक एव चयन की स्वतन्त्रता के आधार पर यथा प्राप्त जागतिक विषयों के अन्तराल से आदर्श विषयों की खोज ही मानवोचित जीवन का लक्षण है और यही मूल्यान्वेषण भी है। तार्किक छानबीन का विषय इच्छानुरूप ही नहीं, आत्मानुभूति रूप भी होता है। जहाँ दिये हुए स्वभाव को भोगना ही प्रवृत्ति-जीवन की नियति है, मूल्य विकासशील मानव-जीवन के लक्ष्य और उपलब्धि है। प्रवृत्ति-संचालित पाशविक-जीवन नियत स्वभाव को भोगने के लिए अभिशप्त है लेकिन उसके अतर्निहित अभाव को परिपूर्ण करने में अशक्त है जबकि मनु-पुत्र आत्मगत एव वस्तुगत अभाव से असंतुष्ट होकर भूमा का अनुसन्धान करता है- भूमा वै सुखम्। नाल्पे सुखमस्ति।¹

3.1 भारतीय एवं पाश्चात्य परंपरा में मूल्य-चेतना

1 भारतीय चिन्तन परंपरा में मूल्य-चेतना

दर्शन की प्राचीन भारतीय या पाश्चात्य परंपरा में मूल्य दर्शन का अध्ययन दर्शन के एक प्रस्थान के रूप में अविद्यमान था। दर्शन के जन्मदाताओं में लौत्से का नाम उल्लेखनीय है। 1885 के

लगाता लोटस ने मूल्य-मीमांसा की स्पष्ट उद्भावना की।¹ 1885 से 1920 के बीच ब्रन्टानो एरनफेल्टा भाइनाग जिमल हाटमान पॉल्लमपि और अर्बन की रचनाओं से मूल्य दर्शन एक नवीन प्रस्थान के रूप में आविर्भूत हुआ।² किन्तु मूल्य-मीमांसा के मूल प्रश्न या धारणाएँ इससे पूर्व ही दार्शनिक मनीषा में विद्यमान थीं। उदाहरणार्थ प्लेटो के दर्शन में सत् श्रेयस और सौन्दर्य की स्पष्ट और अविभक्त विवेचना मिलती है। प्लेटो का आदर्श विषयक सिद्धान्त मूल्य विवेचना का महत्वपूर्ण उत्स लगता है। एस ही उपनिषद् में जीवन के चरमलक्ष्य और उसकी प्राप्ति के साधनों की विस्तृत चर्चा मिलती है³। इससे स्पष्ट होता है कि दर्शन की प्राचीन भारतीय अथवा पाश्चात्य परंपरा में मूल्य विषयक धारणाएँ एक पृथक् दार्शनिक प्रस्थान के रूप में विकसित नहीं थी, किन्तु उनका अस्तित्व था और मूल्य-दर्शन के यथेष्ट परिज्ञान के लिए उसके विकास के सदर्थों को भी परखना पड़ेगा। अध्ययन की सुविधा के लिए इसे भारतीय और पाश्चात्य मूल्य-विकास की परंपरा के रूप में विशेषित किया जा सकता है।

3.2 (1) भारतीय चिंतन परंपरा-

3.2(अ) वैदिक संहिताओं एवं उपनिषदों में विकसित मूल्य-दृष्टि—

दर्शन की प्राचीन भारतीय परंपरा दर्शन को आत्मा का विज्ञान या अध्यात्मशास्त्र कहती है।⁴ अध्यात्मशास्त्र में दुख और मोक्ष, सत् और ज्ञान का समन्वित प्रतिपादन हुआ है। सामाजिक-नैतिक जीवन काव्य और कला तथा लौकिक सुखभोग को अपारमार्थिक मूल्य मानने के कारण इनका यथेष्ट

1. पेरी आर. वी. जर्नल गियरी आफ येल्यू 1912 पृ. 5

2. प्रा. पाण्डेय गोविंद चन्द्र 'मूल्य मीमांसा' रा. हि. ग्रं. अ. जगपुर 1973 पृ. 5

3. प्रा. हिरियन्ना एम. इंडियन कान्फेरेन्स आफ येल्यूज पृ. 1 काव्यालय पब्लिशर्स मैसूर

4. शांकर आनंद वैदिक-सूत्र

वैदिक आध्यात्मिक शास्त्र में नहीं मिलता। इससे स्पष्ट होता है कि नाना प्रकार और स्तरों के मूल्यों का तुलनात्मक या आपक्षिक विवेचन एक स्वतन्त्र शास्त्र का विषय नहीं था।¹ किन्तु इससे यह नहीं समझना चाहिए कि प्राचीन भारतीय-जन में मूल्यवाद या मूल्यचेतना नहीं थी। भारतीय आध्यात्मिक सांस्कृतिक चिन्तन द्वारा का संक्षिप्त विहंगावलोकन करने से मूल्य-चेतना के अवबोध और विकास की चार अवस्थाएँ दृष्टिगत होती हैं। वैदिक-सूत्र धर्म को सजीव मानने वाले भावुक सृजनशील और प्रवृत्ति प्रधान मनुष्य का धर्म है। वैदिक जन विश्वास करते थे कि प्रकृति की प्रत्येक शक्ति एक देवता के अधीन काम करती है और देवता की पूजा-स्तुति करने से मनुष्य का कल्याण होता है। अतएव वैदिक जन अधिकांश में वैदिक देवताओं की स्तुति करते थे कि उनके बेल मोटे हों, घोड़े बलवान हों, फसला की उन्नति हो और उन्हें शत्रुओं पर विजय मिले।² इस प्रकार प्राचीन वैदिक जन जीवन प्रवृत्तिशील अग्रगामी और सचरिण्यु था। सफल प्रवृत्ति ने एक नियत प्राकृतिक और सामाजिक व्यवस्था में विश्वास दृढ़ किया। पूर्व वैदिक युग में इस सहज सार्वभौम विश्वनियामक व्यवस्था को ऋत कहा गया। वरुण को ऋत के गोप्ता के रूप में देखा गया। वरुण का नैतिक व्यवस्था के निष्ठापक का रूप अत्यंत प्रभावशाली है। ऋतस्यगोप्ता वरुण सार्वभौम विश्व व्यवस्था के नियामक है। यह विश्व-व्यवस्था के भौतिक-पक्ष के साथ ही नैतिक-पक्ष को भी नियंत्रित करते हैं। अनिष्टा और पातना के समय उपासक के साथ रक्षक रूप में रहना, उसे अह (पाप) से मुक्ति दिलाना, पापी को जलोदर से युक्त कर पीड़ित करना एवं दान्यता उनके नैतिक स्वरूप को स्पष्ट करते हैं।³ वरुण जिस ऋत के संरक्षक है सारा देवमंडल भी उससे आबद्ध है। देवों को ऋत से उत्पन्न अर्थात् ऋतजात कहा गया है। ऋत की धारणा में जगत की बाह्य दृश्यमान-व्यवस्था के गर्भ में स्थित नैतिक-नियम की सत्ता को स्वीकार किया गया है। जगत की उत्पत्ति के पूर्व ऋत विद्यमान था और परिवर्तनशील प्रकृति-चक्र ऋत की ही अभिव्यक्तियाँ हैं। उषस् का आगमन, सूर्य का चमकना, ग्रहों,

1 प्रा० पाण्डेय गाविंद चन्द्र मूल्य-गीता ५० 683 राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी 1973

2 दिनकर रागधारी सिंह संस्कृति के चार अध्याय ५० 125-128

3 भारतीय दर्शन सूत्र नन्दकिशोर देवराज हि० सं०-1978 पृष्ठ 42, उत्तर प्रदेश हिन्दी संस्थान लखनऊ।

नशत्रा तथा ऋतुआ की नियमित गति एवं क्रम सब कुछ ऋतु क ही कारण है। ऋतु का मार्ग ही रादाचार का मार्ग है जो बुराईया (Disvalues) से अस्पृष्ट यथार्थ पथ है।¹ इस सहज सार्वभाम तात्विक व्यवस्था का आनुकूल्य ही सत्य और मूल्य के रूप में स्वीकृत किया गया। जीवन और उससे जुड़ी हर वस्तु की अर्थवत्ता ऋतु से अनुप्राणित होने पर ही सम्भव थी। यही कारण है कि ईश्वर और ऋषि दाना ही काये दारु आर सृष्टा गान जाते थे।² इससे स्पष्ट होता है कि वैदिक जन ऐहिक पदार्थ का प्राथमिक मानत हुए भी धी-गम्य ऋतु क प्रकाश को ही वरेण्य मानते थे।³ धी शब्द का अर्थ न उस वक्त ज्ञान क अतिरिक्त सकल्प का भी अश विद्यमान था। ज्ञान और कर्म का यह सहज सामरस्य उत्तर वैदिक काल में भग हो गया और वेदों का सहज स्वाभाविक दर्शन ब्राह्मणों के जटिल कर्मकाण्ड में खोने लगा। कर्मकाण्ड की प्रधानता ब्राह्मण संहिता में है जहाँ यज्ञ-कर्म मनुष्य का प्रधान कर्म माना गया है। किन्तु वेदों में ज्ञान-मार्ग की जो स्फुट बातें जहाँ तहाँ बिखरी थी उनसे नित्य और अनित्य की विवेक-दृष्टि विकसित हुई और धीरे-धीरे सासारिक भोगों की असारता और आत्मिक जीवन की पारमार्थिकता का विरोध विचार का विषय बनने लगा।

प्रथमतः हम कठोपनिषद्कार द्वारा प्रतिपादित एक पूर्णतः सुखविरोधवाद का सिद्धान्त देखते हैं। वहाँ हमें बतलाया गया कि लोक में दो मार्ग हैं एक श्रेयस मार्ग है, दूसरा प्रेयस मार्ग। ये दोनों मार्ग मनुष्य को अपनी ओर आकृष्ट करने का प्रयास करते हैं। मनुष्य को इनमें से श्रेयस मार्ग का अनुसरण करना चाहिए। जो श्रेय मार्ग का अनुसरण करता है, उसे लक्ष्य सिद्धि उपलब्ध होती है, तथा जो प्रेयस मार्ग अपनाता है वह अपने उद्विष्ट ध्येय से वंचित रहता है। श्रेय और प्रेय में वरण का प्रश्न उपस्थित होने पर विचारशील मनुष्य उनमें से एक का चयन करता है। प्रज्ञाशील मनुष्य प्रेयस

1 ऋतु संहिता 10/136/6

2 ईशा 10 -8

के सम्मुख श्रेयस का चयन करता है और अविवेकी श्रेयस् के सम्मुख प्रेयस का चुनता है।¹ कठोपनिषद् के दो श्लोक हम उपनिषदीय युग की श्रेय और प्रेय के अवधारण को सम्यक् रूप से अभिव्यक्त करते हैं। इसी तरह नचिकेता यम प्रदत्त सुख और वैभव के जीवन का उपहार अस्वीकृत कर देता है। वहाँ नचिकेता प्रमाणित कर देता है कि वह सामान्य पुरुषों की भाँति वैभव विलास परानुगागी नहीं प्रत्युत दृढ़ सुखनिरपेक्षवादी है। यह सुखनिरपेक्षवाद कुछ उपनिषदों में पतित हो कर निराशाकूट में परिणित हो गया जो प्रायः शापेनहावर जैसे कविचितक का आदर्श है। किन्तु यह नैराश्रय्य प्रवृत्ति नचिकेता की सुखनिरपेक्ष वृत्ति के तार्किक परिणाम का अतिचार मात्र है।² उपनिषदों में कहा गया है कि यज्ञ से सासारिक सुख और स्वर्ग जरूर मिलते हैं किन्तु दोनों नाशवान हैं। अतएव मनुष्य को सच्चे सुख के लिए कुछ और करना चाहिए।³ यह सच्चा सुख मोक्ष अथवा जीवन मृत्यु से निवृत्ति का सुख था। इस प्रकार श्रेय और प्रेय का भेद आध्यात्मिक आचार-दर्शन के मूलमंत्र के रूप में प्रतिष्ठित हुआ।⁴ आत्मज्ञान या मोक्ष को श्रेय तथा इन्द्रिय ग्राह्य अनित्य एवं लौकिक सुख भाग को प्रेय माना गया। इस प्रकार मोक्ष के सामने उपनिषद् स्वर्ग, सुख को हीन मानने लगे। तब भी उपनिषदों में सन्यास और निवृत्ति पर बहुत जोर नहीं दिया गया और न ही मोक्ष को केवल दुःखभाव के रूप में प्रतिपादित किया गया है। भौतिक जीवन के परे एक शाश्वत सत्य को देखने और लक्ष्य मानने पर भी उपनिषदों में जीवन को नकारने की दृष्टि बिरल ही पायी जाती है।⁵

1 अग्रे छयाऽयं दुर्गत प्रयथे ज्ञो नानर्थं पुरुषं सिनीत । तगो श्रेय आददानस्य साधुर्गवति हीयतेऽर्था उपप्रेयो वृणीते ॥
श्रेयस्य प्रयस्य गनुष्यगे तस्तो सपशीत्य विविनावर्त धीर । श्रेयोहि धीरोऽङ्गिप्रेयसो वृणीते प्रयो गदो योग क्षेमाद वृणीत ।
कठ 12 । 2

2 उपनिषादिक दर्शन का रचनात्मक सर्वेक्षण आर० डी० रानाडे (रा० हि० ग्र० अ०) 1971

3 दिनकर रागक्षारी सिद्ध संस्कृति के कर अध्येय पृ० 125-128

4 द्रव्यटव्य कण्ठ 122

उपनिषदों के अनुसार आत्मा ब्रह्म है और ब्रह्म जगत् का उपादान कारण¹। आत्मा के विरुद्ध या अतिरिक्त कुछ नहीं है²। सभी पदार्थ आत्मा से अनुप्राणित और नाम रूप और कर्म से उपाहित उसी के अंश हैं³। विश्व आनन्द से बना है और आनन्द में व्याप्त है⁴। विश्व स्वयं दुःखात्मक नहीं है प्रत्युत विश्वमिदं वरिष्ठम् विश्वं सर्वोत्तमं वरणीयतम् है⁵। फलतः उपनिषदों में दुःख की नहीं आनन्द की गीमारा मिलती है और इसी कारण उपनिषदों में सन्यास और निवृत्ति का उल्लेख भी विरल है। बृहदारण्यकोपनिषद् हम बताता है कि प्राचीन तत्त्व-ज्ञानी जब इस बात का अनुभव करने लगते थे कि वेमव-विन्नास् कीर्ति और रातान से कोई प्रयोजन नहीं यदि वह शाश्वत् मूल्य की ओर नहीं ले जाते। इस प्रकार सतान कीर्ति एवं वेमव से विकर्षण और शाश्वत् मूल्यों के प्रति आकर्षण उन्हें सन्यस्त जीवन की ओर प्रेरित करते थे⁶। ध्यातव्य है कि यद्यपि यहाँ सन्यस्त जीवन-बालकवत् सहज जीवन की अनुसंधान की गई है तथापि वह केवल असार और तुच्छ ऐन्द्रिक जगत् से प्रतिक्रियाजन्य पराङ्मुखता तथा निर्वेद है। बृहत् का कथन है कि "जो आत्म-सयम कर्म-विरक्ति, धीर-सहिष्णु तथा आत्मरसधायक जीवन व्यतीत करता है, वह प्रत्येक वस्तु में आत्मा का ही दर्शन करता है वह दोष-मुक्त पाप-मुक्त, अशुचि-मुक्त होकर ब्रह्मतत्त्व का अधिकारी हो जाता है"⁷। वह प्रज्ञा पुरुष आत्म-चैतन्य

। तेषां ३ ।

2 छा-दाग्य० ७१५

३ पाठ्या गृह १४७

† तत्ति० २७

गुडक 2511

८) एतमेव प्राजिनो लाकगिच्छत प्रवजन्ति। एतद्ध सग वैतत् पर्वे विद्वांस प्रजा न कामयन्ते किं प्रजया करिष्यामो येषां जोडययागात्पाडय लोक इति। तेहस्म पुरैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिश्नाचर्य चरन्ति। बृह० IV 4 22

7 तस्यादेवविच्छातो दात उपरंवास्ति तिक्षु स्यादितो भूत्या आत्वन्यात्मान पश्यति । सर्वगात्मान पश्यति । नैन पाप्मा तरति
सयं-पाप्मान् तरति । नैन पाप्मा तरति । सयं-पाप्मान् तरति । नैन विद्याये विज्ञानोपयि किन्तो ब्राह्मणो भवति । बृहद् ४. 2. 3

की तक म तर्क-बुद्धि का परित्याग कर आत्म-विक्रीडा एव आत्मानन्द का उपभोग करता है। इस प्रकार उपनिषदों में श्रेय एव प्रय का स्पष्ट निर्धारण हुआ है और ऐन्द्रिक सुखोपभोग (प्रेय) पर आधिभौतिक आध्यात्मिक मूल्य (श्रेय) को वरेण्य माना गया है। उपनिषदों में मूल्य के लिए अर्थ शब्द प्रयुक्त किया गया है जिसका नैरुक्तिक अर्थ प्राप्य अथवा गतव्य है। इसके साथ ही अर्थ शब्द वस्तु, भाव अथवा अभिप्राय का भी वाचक बन गया। अर्थ की दो विधाये थी प्रतीयमान अथवा प्रेयस और वास्तविक अथवा श्रेयस्। इस अर्थगत द्वन्द्व के सम्मुख मनुष्य को एक का वरण करना आवश्यक है। इसीलिये अर्थ पर अथवा वरेण्य है¹। यह अर्थ केवल ज्ञान या प्रज्ञा का विषय नहीं है बल्कि सकल्प है। उपनिषदों के अनुसार केवल प्रज्ञा या मेधा से अर्थप्राप्ति संभव नहीं है, किन्तु प्रत्यक्ष रूप से श्रेयस केवल ज्ञानगम्य नित्य सद्रूप है और ज्ञानका स्वरूप आत्मज्ञान और अद्वैतस्फूर्ति है।

वैदिक परंपरा की इस राक्षित रूपरेखा से परिलक्षित होता है कि वैदिककाल में मूल्य अथवा वरेण्य का अवधारण उस ऋतानुकूल आनन्दमयी सृजनात्मकता के रूप में था जिसे मानव अपने में दिव्य-प्रेरणा मानता था और जिसके अनुसरण में उसे न केवल अपना जीवन चरितार्थ लगता था अपितु अपनी सर्जनात्मकता में उसे सृष्टि के मूल में स्थित इच्छामय छन्दोमय तपोमय व्यापार का अपन हृष्टि-स्वर पर स्फुरण उपलब्ध होता है। मनुष्य में कृतित्व का आविर्भाव, उसका दिव्य छंद से अनुछदित होकर स्रष्टा बनना, यही उसके जीवन का चरम मूल्य अथवा वरेण्य पद है।

ऐसा लगता है कि वैदिक लोगों का विश्वास मोक्ष-सर्वोच्चमूल्य में नहीं था। वे पुनर्भव के क्षय की कल्पना तो करते थे लेकिन उनका अपुनर्भव स्वर्ग के दीर्घकालिक प्रवास से समीकृत था साख्य दर्शन में सर्वप्रथम मोक्ष की धारणा का युक्तिरागत विचार हुआ। यहाँ दुःखत्रयाभिघात (आधिभौतिक आधिदैविक एव आध्यात्मिक) को परम-पुरुषार्थ या सर्वोच्च कर्तव्य माना गया और वह अभिघात भी

सीमित नहीं बल्कि एकान्तिक है तीना तापा का समूलतः सार्वकालिक उच्छेद ही मानव अध्यवसाय का चरम-साध्य-माना गया।¹ यह मोक्ष ही भारतीय जीवन-दर्शन का चरम-मूल्य है और प्राचीन के लिए जीवन का एकमात्र सार और एकमात्र लक्ष्य है। मोक्ष और मुक्ति शब्द क्रमशः मोक्ष और मुच् धातु से व्युत्पन्न हैं जिनका अर्थ है “रखतत्र होना या “छुटकारा पाना”। इस प्रकार मोक्ष का अर्थ जीवन-मरण-चक्र और परिणामगत सभी सासारिक दुखों से आत्यंतिक निवृत्ति है। मूल्य को प्राचीन भारतीय दर्शन में पुरुषार्थ कहा गया है। भारतीय मनीषा ने पुरुषार्थों के चार रूप स्वीकार किये हैं यथा धर्म अर्थ काम और मोक्ष धर्म (नैतिक-मूल्य) साधन मूल्य है जबकि मानसिक और आध्यात्मिक मूल्य साध्यमूल्य है। धर्म और अर्थ क्रमशः मोक्ष और काम के साधन हैं। अस्तु, मानव-जाति के सम्मुख दो ही रास्ते हैं-सासारिक सुखोपभोग का रास्ता एवं निश्चयस या आत्म-कल्याण का रास्ता। इसे ही क्रमशः प्रेय और श्रेय मार्ग कहा गया। ध्यातव्य है कि ओपनिषदिक चिंतक को धर्म, अर्थ और काम आत्यंतिक रूप से सन्तुष्ट नहीं कर पाये। नचिकेता और मैत्रेयी का असंतोष इस धारणा की स्पष्ट उद्भावनाये है। तत्त्वद्रष्टाऋषि मोक्ष से कम किसी मूल्य को जीवन का परमशुभ स्वीकार करने को तैयार नहीं है। उपनिषद दर्शन का लक्ष्य उस स्थिति को प्राप्त करना है, जहाँ जीव परमतत्त्व का ज्ञान प्राप्त कर उसके साथ तादात्म्य स्थापित कर लेता है। ऐसा व्यक्ति “आत्मवत् सर्वभूतेषु की धारणा प्राप्त करता है। उस मानवात्मा के लिए है ओर’ चाहिए का द्वैत समाप्त हो जाता है और नैतिक कार्य उसके लिए वैसे ही सहज बन जाते हैं जैसे सहज क्रियाएँ हमारे लिए स्वाभाविक ओर सहज हैं। प्रो० हिरियन्ना के अनुसार भारतीय दर्शन में मूल्यों के अनुसंधान अनुक्रम में मोक्ष का सप्रत्यय विश्व-चिंतन का भारतीय मनीषा की सर्वाधिक मौलिक देन है।²

1. भारतीय दर्शन में मोक्ष चिंतन, प्रस्तावना डा० अशोक कुमार राय गद्यप्रदेश हिन्दी ग्रंथ अकादमी प्रथम संस्करण-1973

3.2(ब) बुद्ध-महावीर युग की मूल्य विषयक दृष्टि

भारतीय मूल्यान्वेषी-चेतना के विकास की दूसरी अवस्था का काल विभाजन महाकारुणिक-तथागत बुद्ध के आविर्भाव-काल से लेकर भारत में बौद्ध धर्म के पतन तक माना जा सकता है। ईसा पूर्व छठी शताब्दी तक दार्शनिक वातावरण में पर्याप्त परिवर्तन आ गया था। ससारवाद का स्वीकार प्रायिक हो चुका था और अतर्निहित कर्म की व्याख्या सामान्यतः सभी आचार्यों के लिए समान थी।¹ जगत् रामय निवृत्तिपरक धर्म का बोलवाला था। परिव्रजक आचार्य पुनर्जन्म रूपी ससार को विशेष दुःखात्मक एवं कर्म को उसके मूल में बन्धनकारी मानकर अपवर्गात्मक मोक्ष को जीवन का लक्ष्य और सन्यास को उसका साधन विज्ञापित कर रहे थे। भगवान् बुद्ध वीतरागी महावीर और मकखली गोसाल प्रख्यात निवृत्तिमार्गी थे लेकिन ससार को कर्म प्रधान मानते थे। इनके विरोध में प्रवृत्तिमार्गी चिन्तक भोगवादी जीवन-मूल्यों की व्याख्या और भौतिक जीवन की सफलता के साधनों पर विचार कर रहे थे। अजित केशकम्बली तथा अन्य लोकायतिक विचारक प्रवृत्तिवादी थे। भौतिकवादी तत्त्व-दृष्टि के अगलम्बन से आनुभविक-सुख को ही चरम-मूल्य मानते थे। बुद्ध-महावीर के विराट् आभामडल के समक्ष लोकायत हासिए के अन्दर नहीं आ पाये लेकिन लोकायत मूल्य-सचेतना ने अर्थशास्त्र के विकास को प्रेरित एवं पुरस्कृत किया। इस रादर्भ में अर्थ शब्द का अर्थान्तर हो गया और वह विशेषतः उपयोगिता, विनिमेयता सामाजिक हित-सुख का वाचक बन गया किन्तु इसके बावजूद लोकायत मूल्यवाद मुख्यधारा में नहीं आ सका। दुःख को अनर्थ' या डिशवैल्यू मानकर उसके अभावरूपी मोक्ष को ही इस युग का चरम-मूल्य अवधारित किया गया। काम कर्म और भोग तथा निःशेष मानव जीवन और प्रमाण अनर्थ माने गये। इस निवृत्तिपरक धारा के साथ ही एक समन्वयात्मक धारा भी प्रचलित थी जिसमें मूल्य को पुरुषार्थ, सहज मानव-पर्येषणा के लक्ष्य एवं तृप्ति के रूप में अवधारित किया गया और माना गया कि प्रवृत्ति का सम्यक् और नियत अनुपालन मनुष्य को स्वतः निवृत्ति के निकट ले आता है। प्रवृत्ति और निवृत्ति का समन्वय महाभारत के अनेक सदर्थों में प्रगट होता है और भगवद्गीता में इसका अद्भुत सामञ्जस्य द्रष्टव्य है। डा० राधाकृष्णन के अनुसार 'गीता विरोधात्मक

तथ्यो का समन्वय करके उन्हें एक तत्र-वद्ध-समष्टि के रूप के प्रगट करती है¹। डा० हिरियन्ना क अनुसार गीता कर्म के त्याग का नहीं प्रत्युत कर्म में त्याग का उपदेश देती है²। श्रीमती एनी बेसेन्ट क अनुसार गीता साधक का सन्यास के उरा निम्नस्तर से जहाँ पदार्थों तथा कर्मों का त्याग किया जाता है निष्काम कर्मयोग के उस उच्च-स्तर तक ले जाती है जहाँ कामना और आरावित का त्याग किया जाता है और जहाँ योगी ध्यानावस्थित होते हुए भी शरीर और मन से लोक कल्याण के लिए कार्य करते हैं। यह दृष्टिकोण वेदिक आधार-विधान का सामाजिक विकास है। जहाँ ऋत् गति अथवा स्थिति का नियामक था धर्म स्थिति के नियता-रूप में स्वीकृत हुआ। धर्म समाज को धारण करने वाले नियमों की समष्टि रूप में अवधारित हुआ लेकिन अनुषंगत इसे मानव-हृदय-अवस्थित सहज स्वतस्फूर्त स्वयंशासन रूप में भी स्वीकृति मिली। इन विविध विचार-सरणियों के समवेत-प्रभाव के गर्भ से पुरुषार्थ-चतुष्टय की अवधारणा का जन्म हुआ। पुरुषार्थ चतुर्धा विभक्त होकर भी मानव एवं सामंजस्य की वेदिक परंपरा में एक मूल्य निश्रेणी प्रस्तुत करते हैं। इस मूल्यनिश्रेणी में परम-पुरुषार्थ मोक्ष शीर्ष-पद धारक है। अर्थ और काम गृहस्थाश्रम में धर्मानुकूल होते हुए भी परम पुरुषार्थ मोक्ष के गवेषी के लिए त्याज्य है। बुद्ध-शकर युग की इन दोनों अवैदिक एवं वैदिक-निवृत्यात्मक एवं समन्वयात्मक चितनधाराओं में वासना के आत्यंतिक-क्षय के द्वारा ही परम-मूल्य की उपलब्धि सम्भव है³। इस दृष्टि से मानव अनुभूति सभी दिशाओं में सर्वत्र मूल्य-छाया या अर्थ-प्रतिबिम्ब से युक्त है और सभी वैयक्तिक उपाधियों में दुःख अथवा अनर्थ का संपर्क निरंतर है। इन दोनों ही धाराओं में वाराना क्षय के द्वारा ही परम पुरुषार्थ की प्राप्ति सम्भव है⁴।

1 डा० एस० राधाकृष्णन इण्डियन फिलासफी बाल्युग I पृ० 529

2 डा० हिरियन्ना एग० आउट लाइंस आफ इण्डियन फिलासफी पृ० 121

3 शर्मा चन्द्रधर-भारतीय दर्शन आलोचन एवं अनुशीलन पृ 15 गोपीलाल-बनारसीदास पब्लिशर्स दिल्ली पटना वाराणसी

4 प्रो० पाण्डेय जी० सी०, मूल्य गीतासा पृ० 210 हि० ग्र० अ० जयपुर 1973

5 प्रो० पाण्डेय जी० सी०, मूल्य गीतासा पृ० 210 हि० ग्र० अ० जयपुर 1973

१.२(स) भक्तिकालीन मूल्य-चेतना का स्वरूप -

मध्यकाल में भक्ति का चरम पुरुषार्थ के रूप में अवधारण भारतीय मूल्य चेतना के विकास का तृतीय चरण प्रस्तुत करता है। मध्यकाल में भक्ति के विशेष विस्तार के कारण एक नया युग प्रस्तुत हुआ। वेदान्त दीप की भूमिका में रामानुज विशिष्टाद्वैत के तीन दार्शनिक तत्व स्वीकारते हैं—ईश्वर, जिसे उपनिषदों ने ब्रह्मा कहा है और जो सृष्टि का निमित्तोपादान कारण है चित्त-रूप आत्मा एवं अचित्त स्वरूप जड।¹ चित् स्वरूप आत्मा स्वरूपतः अचित् स्वरूप अन्य सत्ताओं से भिन्न है। वह मूर्त-साकल्य जिसके शरीर का निर्माण जड और आत्माये करती है। आत्मा जड शरीर में प्रवेश करती है ठीक वैसे ही ईश्वर जड-जगत एवं आत्म-जगत में प्रवेश करता है और उन्हें उनका वर्तमान-मूल्य प्रदान करता है। ईश्वर के बिना जड-जगत और आत्माये निर्मूल्य है। वस्तुतः रामानुज का उद्देश्य ब्रह्म और ईश्वर, तर्क और श्रद्धा में समन्वय करके तर्कमूलक श्रद्धावलम्बित दर्शन प्रदान करना था। धार्मिक अतः प्रज्ञा से वे इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि “ उपनिषदों का ब्रह्म, भगवद्गीता का वासुदेव, पञ्चरात्र के भगवान तथा आलवारों की अर्चा-सब एक ही परमतत्त्व के विभिन्न नाम हैं , और उसे हम केवल भक्ति-योग से ही जान सकते हैं²। भक्ति मूल रूप से एक भाव है ईश्वर के प्रति असीम प्रेम है। परन्तु रामानुज उसे ‘ईश्वर की उपासना’ और ‘ईश्वर के अपरोक्ष ज्ञान’ से समीकृत कर देते हैं। इसके भी आगे रामानुज ईश्वर-प्राप्ति का सरलतम साधन शरणागति या प्रपत्ति अवधारित करते हैं। यह सर्व-जन-सुलभ एवं सर्वश्रेष्ठ है। किन्तु यहाँ एक प्रश्न है कि जीव के मोक्ष में मानव-प्रयत्न और ईश्वरीय-अनुकम्पा का अलग-अलग क्या योगदान है? वेष्णव-वदान्ती इस प्रश्न पर मौन हैं और मोक्ष-प्राप्ति को ईश्वर की अहैतुकी कृपा के रहस्यमय-आवरण से आवेष्टित कर लेते हैं।

ध्यातव्य है कि ओपनिषदिक परंपरा में मोक्ष उच्चतम जीवन-मूल्य और स्वयंसाध्य-सर्वोच्च-
 'नाप'पलक्षि था तथा ज्ञान भक्ति और कर्म उसके साधन-मूल्य सयुक्त रूप से अवधारित थे। परन्तु
 वेष्णव वेदान्ती मानव —जीवन का सर्वोच्च मूल्य भक्ति मानते हैं। सुस्पष्ट है कि वेष्णव-वेदान्ती जीवन
 के सर्वोच्च-मूल्य और साध्य के रूप में मोक्ष की अवहेलना करते हैं। और मोक्ष के पारंपरिक साधन
 भक्ति को सर्वोच्च-मूल्य या साध्य मानते हैं। इतना ही नहीं वे भक्ति को भक्ति की चेरी मानते हैं¹।
 इस प्रकार भक्ति का स्थान सर्वोपरि हो गया और वह सर्वश्रेष्ठ-सर्वोच्च साध्य-मूल्य-स्वरूप स्वीकृत
 और समादृत हुई। पराभक्ति ज्ञानार्जित शुष्क-मोक्ष के ऊपर की स्थिति है, ऐसा सिद्धान्त क्रमशः
 विकसित हुआ। तुलसीदास ने रामचरित मानस में भक्ति को चरम पुरुषार्थ के रूप में स्वीकृत किया
 है। उदाहरणार्थ बाली ने राम द्वारा अंतिम अभिलाषा पूछे जाने पर मोक्ष न मागकर बाली चिरकाल
 तक भक्तिमय जीवन में लीला दर्शन को ही परम-पुरुषार्थ के रूप में माँगा।

सुनतु राम स्वामी सन चल न चातुरी मोरि।

प्रभु अजहूँ में पापी अत काल गति तोरि॥

सुनत राग अति कोमल वानी। बाली रीस परसेउ निज पानी॥

अचल करो तनु राखहु प्राणा। बाली कहा सुनु कृपा निधाना॥

जन्म-जन्म मुनि जतन कराही। अत राम कहि आवत नाही॥

जासु नाम बल सकर कासी। देत जबहि सम गति अबिनासी॥

मम लोचन गोचर सोइ आवा। बहुरि कि प्रभु अस बनिहि बनावा॥

अथ नाथ करि करुना यिलोकहु दहु जा वर मागऊँ। जोहि जोनि जन्मो कर्म बस तहँ राम पद
अनुरागउँ¹।

इतना ही नहीं अर्थ और काम से भक्ति की उच्चता का आख्यान करते हुए युगपुरुष क्रांति-
द्रष्टा कविकुल गुरु भक्त शिरोमणि आचार्य तुलसी कहते हैं—

कामिहि नारि पियारी जिमि। लोभिहि के प्रिय दाम।।

तिमि रधुनाथ निरतर प्रिय लागहि मोहि राम।²

इस प्रकार धर्मशास्त्र यद्यपि पारंपरिक चार पुरुषार्थों की ही विवेचना करते हैं लेकिन मध्ययुग
में भक्ति पंचम-पुरुषार्थ के रूप में प्रतिष्ठित हो गई। इतना ही नहीं यह पंचम-पुरुषार्थ पर पुरुषार्थ
बन गया और पूर्व निर्धारित पुरुषार्थ-चतुष्टय अपर पुरुषार्थ के रूप में स्वीकृत हुए। यथा

अर्थ न धर्म न काम रुचि गति न चहौ निर्बान। जन्म-जन्म रति राम पद यह वरदान न आन³।।

मधुसूदन रारस्वती ने भक्ति को भाव-संपर्क से पिघले हुये चित्त का प्रवाह बताया है।
रसानुभूति ही भक्ति का सार है और यही भक्ति कालीन चरम मूल्य की अवधारणा।

३.२(द) आधुनिक मूल्यवादी प्रवृत्तियाँ—

आधुनिक युग में भक्तिकालीन रसाभिमुख्य कमश 19वीं शताब्दी की पूर्व सन्ध्या तक कोरी
भावुकता एवं इहलौकिक श्रृंगारिक रसिकता में डूबने लगा⁴ इस समय भारतीय जनता का हाल

अत्यन्त बुरा था हिंदुत्व की ऐसी जर्जर और विषण्ण अवस्था पहले कभी नहीं आयी थी और ऐसे में भारत का शासक ऐसी जाति हो गयी थी जो पुरुषार्थ में प्रवीण साहस में अग्रणी और लाभ में अनिश्चय प्रचण्ड थी। किन्तु रिनैसँ की उदार भावनाओं और फ्रान्सीसी राज्य-क्रान्ति का सांस्कृतिक प्रभाव भारीप काल तक और शिक्षित लोगों के बीच गली गाली स्वरूप गया था। विज्ञान का आविष्कार ने दार्शनिक चिंतन में बुद्धिवाद का जोर बढ़ा दिया। इन सबके समवेत प्रभाव में आधुनिक युग का भारतीय मनोपेया ने अपनी परंपरा की पुनर्व्याख्या का प्रयास किया। इस पुनर्व्याख्या में आध्यात्मिक और मानवीय मूल्यों के समन्वय पर ध्यान केन्द्रित हुआ और 19वीं शताब्दी में कोर ज्ञान और कारी भावुकता के स्थान पर सेवा और प्रेम का मानववादी आदर्श क्रमशः प्रस्फुटित हुआ।

3.3 पाश्चात्य दार्शनिक चिंतन में मूल्य-चेतना का विकास

3.3(अ) ग्रीक युगीन मूल्य दृष्टि

भारतीय आध्यात्मिक चिंतन परंपरा से परे पाश्चात्य दर्शन की यूनानी परंपरा में दर्शन का आविर्भाव प्रकृति विषयक मीमांसा से हुआ। ज्ञातव्य है कि ग्रीक परंपरा एहिक, सामाजिक और बुद्धिवादी थी। थेलीज एनाक्जिंडर ऐनक्लिमीनीज पाइथागोरस हेराक्लाइटस पारमेनीडिज डेमोक्रीटस एवं एनेक्जेगोरस आदि ने विश्व के मूल तत्व को परिभाषित करने का प्रयास किया। इन प्रयासों में पाइथागोरस की परंपरा एक आध्यात्मिक सोच से जुड़ी थी और हेराक्लाइटस की उक्तियों में एक प्रच्छन्न जीवन-दर्शन का आभास मिलता है। हेराक्लाइटस का मत है- मेषा दर्शन इनेगिने सुयोग्य लोगों के लिए ही है क्योंकि गधों को घास चाहिए, स्वर्ण नहीं। हेराक्लाइटस अवनत-मार्ग और उन्नत-मार्ग का अवधारण करते हैं। अवनत मार्ग तेजस्वरूप परमतत्त्व का अवतार या तिरोभाव (Descent or Involution) मार्ग है जबकि उन्नत-मार्ग परमतत्त्व के आविर्भाव या विकास (Ascent or Evolution) का मार्ग है। उन्नत-मार्ग का अनुसरण करते हुए विज्ञान स्वरूप परमतत्त्व का साक्षात्कार ही मानव-जीवन का चरम-लक्ष्य है।¹ इस दार्शनिक परंपरा को अग्रसारित करने का श्रेय सोफिस्टों को

है। सोफिस्टा न दर्शन का मानव-केन्द्रित करने का प्रयास किया। प्रोटागोरस की उक्ति है कि 'मनुष्य ही सभी पदार्थों का मानदण्ड है। त्रोन पान्तोन क्रेमाथोन आन्थ्रोपोस मेत्रोन एरिस्तन । यह मानव मूल्यवापक की दृष्टि से उतनी ही महत्वपूर्ण है जितनी ज्ञान-मीमासा की दृष्टि से। भौतिक ज्ञान के विस्तार एवं नाना समाजा के प्रचलित आचार विचारों में विभेद से परिचित होने के कारण विचारशील यूनानी मस्तिष्क के लिए यह सहज प्रश्न था कि इस व्यवस्था भेद को धर्म या न्याय की सार्वभौमता से कैसे समातोलित किया जाय।¹ सोफिस्टों ने इस वेविध्य को मानव रुचि एवं रुढ़ि पर आश्रित होने के कारण मानव-सापेक्ष अवधारित किया। उन्होंने मूल्यों को मानवापेक्षी माना।² इसके विपरीत सुकरात प्लेटो अरस्तु ने इस व्यवस्था-भेद का मूल विवेक-बुद्धि में खोजा। प्लेटो ने मूल्यों के आदर्श पक्ष का उभारने का प्रयास किया। उन्होंने मानव जीवन को मूल्यापेक्षी माना। प्लेटो की श्रेयमीमासा का सबसे सुविचारित एवं सुव्यवस्थित प्रतिपादन फिलेबस में मिलता है। फिलेबस का मत है कि सुख ही श्रेयस है। सुख में केवल विशुद्ध सात्विक सुख ही ग्रहण किया गया है। इसके विपरीत सुकरात ज्ञान को सुख से श्रेष्ठ मानते हैं और मानव-मूल्यों की श्रेष्ठता के अनुक्रम में इस प्रकार समायोजित करते हैं कि मात्र ज्ञान सर्वश्रेष्ठ मूल्य बनकर सामने आता है। प्लेटो की मूल्य विपरीत धारणाएँ इस प्रकार शिद्ध होती हैं—

- 1 मूल्य पुषितग्राह्य अर्थ है न कि इन्द्रिय ग्राह्य पदार्थ,
- 2 मूल्य और सत् का मौलिक अभेद,
- 3 मूल्य निरपेक्ष नित्य और स्वरूप-सत् विषय है, मानस धर्म अथवा मानस धर्म सापेक्ष नहीं
- 4 ज्ञान का परायण ज्ञेय और ज्ञेय में श्रेष्ठता का सम्पर्क आकार या प्रमाण,
- 5 भौतिक और सामाजिक स्तर पर मूल्य का घोटक वस्तु की नियतरूपता एवं इसके घटकों पर परस्पर अवरोध।

1 प्रो० पाण्डुरंग जी० शंकर-मूल्य मीमांसा पृ० 10-11 रा० द्वि० प्र० अ० जगपुर 1973

2 तुलनीय केन्द्रित, एन्सिकोपेडिया ब्रिटानिका, 5 प्र०, 376 एवं न्यूतन ज्ञान-मीमासकी पृ० 106

इस प्रकार प्लेटो का दर्शन सोफिस्टों के विपरीत मूल्यों की वस्तुनिष्ठता और बुद्धिग्राह्यता का प्राचीनतम और प्रबलतम उदाहरण है जिसका प्रभाव समूची पाश्चात्य दार्शनिक परंपरा पर पड़ा है। अरस्तू के दर्शन में आचारशास्त्र की तत्त्वमीमासा से पृथक् कल्पना की गयी है। तत्त्वमीमासा में वह प्लेटो के आकार का प्रत्याख्यान करता है। अरस्तू के अनुसार वस्तुओं की निष्पत्ति द्रव्य और आकार के सांगोप सांग होती है। इसके बावजूद वे शुद्ध एवं स्वतंत्र आकार की पारमार्थिकता को स्वीकार करते हैं और अनित्य भौतिक-जगत के ऊपर उसके प्रेरक अंतिम-कारण और चरम-आकार-रूप ईश्वर की नित्य सत्ता स्वीकार करते हैं। ईश्वर को ज्ञान का ज्ञान या 'रूप का रूप' कहा गया है।¹ ईश्वर निमित्त कारण के रूप में सृष्टि के प्रेरक नहीं है बल्कि ईश्वर चरम-कारण के रूप में सृष्टि से प्रेरक है और स्वयं अपरिवर्तित रहकर नित्य परिवर्तनों को गति देते हैं। दूसरे छोर पर अत्यन्त-भूत सृष्टि-प्रक्रिया के उपादान कारण है। अरस्तू ने अनित्य अव्यक्त से नित्य व्यक्त पदार्थों तक एक परात्पर श्रृंखला स्वीकार की है जिसके उत्तुंग शिखर पर अवस्थित दिव्य-परमार्थ की प्रेरणा शेष सभी को परिणामनशील बनाती है। इस दृष्टि से अरस्तू में भी प्लेटो की तरह सत् में वस्तु और मूल्य की एकता अक्षत रहती है।² अरस्तू के दर्शन में मूल्य, मानव-मूल्य और नैतिक मूल्य का विवेक मिलता है। मूल्य स्वतंत्र सत् है और उसकी मूल्यवत्ता उसके विश्व-प्रक्रिया के लिए परमलक्ष्य या परमाकर्षक पद होने में है। यह परमार्थ देव-पद का नित्य-विषय है। प्लेटो और अरस्तू दोनों ही इस बौद्धिक परमार्थ दर्शन को चरम-मानव मूल्य या परमार्थ मानते हैं। मानव मूल्य क्या है ? यह अरस्तू के आचार-शास्त्र का मुख्य प्रश्न है। इसके उत्तर में कहा गया है कि प्रत्येक मानव-प्रवृत्ति किसी अर्थ को लक्ष्य बनाकर गतिशील होती है। अतः एक अर्थ वह है जिसको सभी अपना लक्ष्य बनाये। इस प्रकार चरम-मूल्य मानवीय प्रवृत्तियों का वास्तविक लक्ष्य है। अरस्तू ने मानव-मूल्य के लिए 'यूदाइमोनिया' शब्द प्रयुक्त किया है।³ यूदाइमोनिया का अर्थ है, - सुदैव या देव-रक्षितता। सामान्य

1. सैस स० अरिस्टोटल सिलेक्शंस पृ० 116

2. प्रो० पाण्डेय जी० शी० मूल्य मीमासा कृ० 1973 पृ० 16 स० हि० ग्र० अ० जयपुर

जीवन का रूक्ष चित्रण नहीं मिलता। अरस्तू ने नैतिक कर्तव्य का महत्व का विशेष विचार नहीं किया और न अपने आदर्श जीवन में काम और कला का गवेष्य सौन्दर्य को कोई स्थान दिया।

प्लेटो और अरस्तू की अत्यधिक ज्ञान प्रधान बुद्धिवादी मूल्य चिंतन परंपरा का परवर्ती विकास जिन क्षितिजों की ओर हुआ उनके व्याख्याता एपीक्यूरस और स्टोइक थे। ई० पू० चतुर्थ शताब्दी के अन्त तक वह सामाजिक और राजनैतिक परिवेश भी बदलने लगा था जिसमें प्लेटो और अरस्तू ने अपने नैतिक एवं मानव मूल्यों का निर्धारण किया था। क्रमशः मकदूनिया और रोम के उदय से जा राजनीतिक-सामाजिक व्यवस्था अस्तित्ववान् हुयी उसमें व्यक्ति एक विराट विश्वग्रासी व्यवस्था का अंग बन गया। पुराने नगर राज्य में व्यक्ति समाज के साहचर्य में था तथा नागरिक राजनीतिक जीवन में उसकी स्वाभाविक और अनिवार्य सहभागिता थी और उसी परिवेश में वह अपने जीवन की सार्थकता का अनुभव करता था। नवीन राज्य व्यवस्था में राज्य-संचालन कुछ लोगों के हाथ में रह गया और नागरिक के लिए राज्य में भाग ग्रहण से जीवन में सार्थकता बोध का सहज आभास लुप्त हो गया। फलतः विचारशील लोग निजीजीवन में भौतिक अथवा आध्यात्मिक सार्थकता के सूत्र खोजने लगें। अब तक एन्टिस्थनीज एवं एरिस्टिपस ने सुकराती आदर्श की विभिन्न व्याख्याओं के रूप में सिनिक और सिरनेइक संप्रदायों की स्थापना कर दी थी। जीनो एवं एपीक्यूरस ने इसका नवीन रूपान्तर ई० पू० चतुर्थ शताब्दी के अन्त में प्रस्तुत किया।

एपीक्यूरस और स्टोइक प्रस्थान हैलेनिस्टिक और रोमन युग की विचारधारा के दो रूप हैं। एपीक्यूरस का दर्शन सुखवादी है। उसके अनुसार दर्शन जीवन को सुखी बनाने का एक साधन है और जीवन की सार्थकता सुखिता में है। नाना सुखों में वह कोई भौतिक गुण-भेद नहीं मानता। सुखों में केवल परिमाण-भेद ही उसे स्वीकार है, लेकिन एपीक्यूरस सुखवादी होकर भी सुखासक्ति का परोक्षकार नहीं है। क्योंकि उसे सुखिता की बुनियाद सयम और सादगी में दिखती है और उसे पता है कि शारीरिक मानसिक आरोग्य, शान्ति धैर्य और पुरुषकार के बगैर सुखी जीवन की प्रत्याशा व्यर्थ है।

स्टोइक संप्रदाय के अनुसार जीवन की सारा सार्थकता उसकी सुखिता में न आकर साधुता में है। स्टोइक मत का उत्कृष्ट बुद्धिवाद एक प्रकार की श्रद्धा के निकट आ जाता है जो सारी प्रकृति में त्रुटि के समान एक आंतरिक और दिव्य नियम को व्याप्त मानता है। समाज भी स्वरूपतः प्राकृतिक नियम पर आधारित है। एक विश्व साम्राज्य है और व्यक्ति का धर्म विश्व-नागरिक के रूप में अपनी स्थिति के अनुरूप कर्तव्य पालन है। इस प्रकार स्टोइक मत मनुष्यों को उनके नाना समाजों के पृथक्-पृथक् और सत्कीर्ण व्यवस्थाओं के परे एक बुद्धिगम्य विश्व-नियम के बन्धन (बन्धुत्व) में देखता है। किन्तु ये बुद्धिवादी धारणाय लोगों को अन्तिम रूप से सन्तुष्ट नहीं कर सकी और क्रमशः ईसाई धर्म के प्रचार-प्रसार और अन्ततः साम्राज्य द्वारा स्वीकार ने दार्शनिक मूल्य विचिंतन परंपरा को एक सर्वथा नया मोड़ दिया।¹

३.३(ब) मध्यकालीन मूल्य-चिंतन

ईसाई धर्म लोक जीवन की तुच्छता और अमर जीवन की सभावना का सार्वभौमिक संदेश लेकर आया। उसका आधार हृदय की श्रद्धा न कि बौद्धिक तर्क थी, और वह समाज में अब तक उपेक्षित दरिद्र पीड़ित और दास वर्ग की ओर उद्दिष्ट था। अरस्तू के प्रकृति सिद्ध दासता के स्थान पर वह मानव मात्र की बराबरी का संदेश लेकर आया। बौद्धिक ज्ञान और उससे निर्धारित नैतिकता के स्थान पर ईसाई धर्म ने ईश्वरीय संदेश में श्रद्धा के आधार पर लौकिक भोगों के त्याग ईश्वर-भक्ति और विश्व-प्रेम को व्यक्ति और समाज के लिए प्रधान मूल्यों के रूप में स्वीकार किया।² इस मत में सुख की चाहना को सहज मानव धर्म माना गया है। दुःखरहित, नित्य और निरतिशय सुख की प्राप्ति ही परम-पुरुषार्थ है, जिसे अनादि वासना या जन्म-सिद्ध पाप के कारण मनुष्य प्राप्त नहीं कर पाता। श्रद्धा भक्ति, सदाचार और ईश्वरानुग्रह से मनुष्य मृत्यु से अनन्तर ईश्वर का दर्शन प्राप्त कर

1. प्रो० पाण्डेय जी० सी० मूल्य गीगासा पृ० 20-22 रा० हि० ग्र० अ० 1973

2. वही पृ० 22-23

इस चरम पुरुषार्थ का सिद्धि कर सकता है। इस दृष्टि से मूल्य के दो अर्थ निकलते हैं—परमार्थ अथवा सार्वभौमिक अर्थ और इष्ट रूप अर्थ अथवा पुरुषार्थ। परमार्थ ईश्वररूप है जिसमें वास्तविकता और आकाश ईश्वर चरमोत्कर्ष में नित्य विद्यमान रहते हैं। पुरुषार्थ सुखरूप है जो मनुष्य की साहजिक-प्रवृत्ति का साक्ष्य है। मनुष्य अपनी प्रवृत्ति के विषय का समझने में दिग्भ्रमित हो सकता है अपने पुरुष का भ्रम प्रमाण कर सकता है। अतः ईश्वर उसके मानस-कुल में विवेक-उत्थापना की प्रतिष्ठापना करता है जिससे वह साहजिक-साहजिक-साहजिक करता हुआ वह पवित्र-जीवन जी सकता है। किन्तु स्वच्छन्द इच्छा-शक्ति को विवेक का वशवर्ती बनाकर भी वह दिव्य अनन्त और अमर जीवन के अभिलाषा से वंचित सिर्फ जागतिक सुखों तक राकुचित रहेगा। श्रद्धाईश्वर-प्रदत्त सदेश में विश्वास और भक्ति-लोक जीवन से परे लोकोत्तर दिव्य-सत्य की ओर निर्दिष्ट मानवेच्छा तथा हृदय का समग्र झुकाव है। श्रद्धा-भाव ही के दिव्य-जीवन पुरस्कृत है। श्रद्धा-भक्ति अर्जित ईश्वरानुग्रह मनुष्य को अतिमानवीय ज्ञान-शक्ति और दिव्य-जीवन प्रदान करता है। इस प्रकार ईसाई धर्म न केवल परमार्थ में मदद करता है प्रत्युत पुरुषार्थ के भी दो भेद स्वीकृत करता है—प्राकृत मानव-हित यानी इहलौकिक सुख और अप्राकृत मानव-सुख यानी स्वर्ग। प्राकृतिक जगत का अंश होकर भी मानव स्वर्गच्युत ईश्वर-पुत्र है, अतः उसके जीवन की चरम मूल्यवत्ता ईश्वर में निहित है। मनुष्य अल्पज्ञाता और स्वच्छन्दता के वशवर्ती ईश्वर-विमुख होकर पाप ग्रस्त होता है और ईश्वर की अहैतुक कृपा उसे पाप-मुक्त करके लाकांतर जीवन का सहभागी बनाती है। इस प्रकार पाश्चात्य मूल्य-विचिन्तन परंपरा की प्राचीन और मध्यकालीन अवधारणा में एक चरम मूल्य की स्वीकृति मिलती है। प्राचीन काल में यह चरम मूल्य सभी सत्ताओं के लिए आदर्श भूत अतीन्द्रिय ज्ञानगम्य और सदात्मक है तथा मानव जीवन की सार्थकता इहलोक में समाज के अंदर है। मध्यकाल में इसे भक्तिलभ्य पुरुषोत्तम से समीकृत किया गया और मानव जीवन की सार्थकता परलोक में अवधारित की गयी। मध्यकाल का अन्त एक नई

1. तु० कोयलाटन एनियन्स पृ० 1५०

2. प्रो० पांडेय जी० सी० मूल्य-मीमांसा पृष्ठ-23-24

एहिकता और योद्धिकता के विकास तथा चर्च के प्रभाव के द्वारा के साथ हुआ। इस युग में चर्च धार्मिक श्रद्धा का केन्द्र था लेकिन उच्च-मूल्यों से पतित तत्कालीन चर्च लोक-श्रद्धा का प्रतीक बनने के साथ-साथ अयोग्य था। इससे श्रद्धा का हारा हुआ धार्मिक श्रद्धा के हारा से परलोक और उसके साधन मरित के प्रति उपश्रद्धा का भाव उपजा।¹

3.3(स) आधुनिक मूल्यवादी प्रवृत्तियाँ

आधुनिक युग प्राकृत मानव-जीवन के बहुमुखी विकास को ही सर्वप्रमुख मानव-मूल्य मानती है। आधुनिक युग में मूल्यों को मानवीय राम कहानी के स्वतंत्र, विकासोन्मुख-उद्योग की उपलब्धि के रूप में समझने की नई प्रवृत्ति मिलती है। यह प्रवृत्ति मनुष्य को दृष्टि पथ में केन्द्रित करके चिन्तन पथ पर पाव रखती है। यह दृष्टि 'मानव-केन्द्रतावाद' कही जा सकती है जिसमें मूल्य तार्किक परीक्षा एवं मानवीय अपक्षा की कसौटी पर कसकर ही अपनी अर्थवत्ता प्राप्त करते हैं। इस दृष्टि से नार्म और दर्शन की जगह विज्ञान ने ले लिया और सर्वोच्च ईश्वर पद पर मानव एवं मानव समाज की प्रतिष्ठा हुई। इस नवीन चेतना के आलोक में व्यक्ति-स्वातंत्र्य और "भावी समाज की ओर प्रगति" प्रधान मूल्य के रूप में समादृत हुए। जिसमें मूल्य नित्य पद से उतर कर जैव या सामाजिक विकास के अंग बन गये हैं।² हेगेल, मार्क्स, काण्ट, स्पेन्सर, नीट्शे, बर्गसा, हवाईटहेड इत्यादि ने मूल्यों का विभिन्न रूपों में विकास की प्रक्रिया के अन्तर्गत माना है। वैज्ञानिक, आर्थिक एवं प्रौद्योगिक प्रगति ने जनता के कल्याण को एक नया आयाम प्रदान किया। इस दृष्टि से सामाजिक जीवन स्वयं एक प्रधान मूल्य के रूप में स्वीकृत हुयी है। भौतिक-सामाजिक जीवन के स्तर का निरंतर उत्कर्ष सर्व-स्वीकृत प्रमुख मूल्य के रूप में प्रतिष्ठित हुआ है। नवीन सामाजिक-राजनीतिक दृष्टि ने स्वतंत्रता, समानता एवं सौभाग्य (व धुत्त) को मूल्य पद पर प्रतिष्ठित किया है। सामाजिक प्रगति के साथ व्यक्ति

सत्य एक परम-मूल्य के रूप में विचिन्तित हुआ है। लोक मिल और मोल्श इस पक्ष के विभिन्न रूपों का उदाहरण है। राक्षसों ने आधुनिक विचारकों ने पारम्परिक बुद्धित्व और ईश्वरीय श्रद्धा को राक्षस और अस्वीकार्य कर दिया है। धार्मिक अन्धविश्वास और उसकी सिद्धि के लिए प्रयुक्त शास्त्रीय निगमनात्मक तर्क के विरुद्ध वैज्ञानिक विश्लेषणात्मक तर्कबुद्धि एवं आगमनात्मक-तर्क पद्धति का जागृत आधुनिक युग की विशेषता है। आधुनिक युग है स्वातंत्र्य का युग-व्यक्ति स्वातंत्र्य का युग धार्मिक परंपरा और प्रभुत्व के प्रति विद्रोह का युग दर्शन की धार्मिक दासता से मुक्ति का युग विचार-भाषना कम स्वातंत्र्य का युग निष्पक्ष और स्वतंत्र आलोचना का युग भौतिक विज्ञान के प्रबल अभ्युदय का युग एवं संस्कृति और कला के उत्थान का युग तथा प्रगतिशील जनजागरण का युग। पश्चात्य जगत का यह काल सांस्कृतिक पुनर्जागरण (Renaissance) और धर्म सुधार आन्दोलन का समय है। इस जनजागरण ने पारलौकिक ईश्वरीय आनन्द की धारणा को निर्मूल करके इहलौकिक जीवन की सुख-समृद्धि को स्वीकार्य बनाया। आधुनिक दृष्टि मूल पाप की धारणा से मुक्त होकर मानव जीवन और उसकी सुनिश्चिता पर केंद्रित है। जीवन के सुख-साधन ही प्रधान मूल्य के रूप में स्वीकृत हुए हैं।¹ मानव जीवन की रागझ ही सत्य की रागझ है और इसका एकमात्र साधन इन्द्रियानुभूति है न कि धार्मिक बोद्धिक कल्पनाये।

अध्याय 4

सांस्कृतिक नवजागरण एवं धर्म-सुधार आन्दोलन के परिप्रेक्ष्य में नवीन मूल्यों का प्रादुर्भाव

भारतभूमि वह प्राचीन और पवित्र भूमि है जिसने सम्पूर्ण विश्व में सांस्कृतिक मूल्यों को स्थापित किया। तत्त्व ज्ञान ने ही सार्वभौमिक इसी भूमि का वारा-भूमि बनाया। यही से आध्यात्मिक प्रवाह हिमालय के उच्च शिखर से सम्पूर्ण विश्व में प्रवाहित हुआ। यह वही भारत भूमि है जहाँ ससार के सार्वश्रेष्ठ ऋषि-मुनि की चरणरज पड़ चुकी है। यही सबसे पहले मनुष्य प्रकृति तथा अन्तर्जगत के रहस्योद्घाटन की जिज्ञासाओं के अकुर उगे थे। इसीप्रकार आत्मा का अमरत्व, अन्तर्यामी ईश्वर एवं जगत् प्रपञ्च तथा मनुष्य के भीतर सर्वव्यापी परमात्मा-विषयक मतवादों का पहले-पहल यही उद्भव हुआ था। यही पर धर्म और दर्शन के आदर्शों ने अपनी चरम उन्नति प्राप्त की थी।¹ भारत की इसी पुण्य-भूमि को पुराणों में 'भारतवर्ष' या 'भारतवर्ष' कहा गया है। खारवेल के अभिलेख में इस शब्द को 'भरधवस' कहा गया है। मार्कण्डेय पुराण (57/59) के अनुसार भारतवर्ष के पूर्व, दक्षिण एवं पश्चिम में समुद्र एवं उत्तर में हिमालय है। विष्णु पुराण (2/3/1) में भी यही उल्लेख है। मत्स्य वायु आदि पुराणों में भारतवर्ष कुमारी अन्तरीप से गंगा तक कहा गया है। जैमिनी के भाष्य में शंकर ने कहा है कि हिमालय से लेकर कन्याकुमारी तक भाषा एवं सांस्कृति में एकता है।² विष्णु पुराण ने भारतवर्ष को स्वर्ग एवं मोक्ष की प्राप्ति के लिये कर्म-भूमि माना है। वायु पुराण में भी यही बात दुहराई गई है।

अपनी गौरवमयी सांस्कृतिक परम्परा के कारण ही सैकड़ों वर्षों तक पराजित रहने के बाद भी भारतीय सांस्कृति अपने पुण्य प्रताप एवं ईश्वर की कृपा से विलुप्त नहीं हुई। सैकड़ों विपरीत परिस्थितियों के बीच रहने पर भी भारतीय सांस्कृति अपनी रक्षा करने में समर्थ सिद्ध हुई है। बौद्ध-धर्म

1. विवेकानन्द साहित्य पंचम खण्ड पृष्ठ 179।

2. धर्मशास्त्र का इतिहास (प्रथम खण्ड), डॉ० पी० वी० वागन काणे पृष्ठ 107, 108।

क अवसान-काल में ऐसा अनक तत्व हमारे देश की संस्कृति में प्रवेश कर गये जिनसे देश का पृथक्पृथक् पतन हो सकता था। उनमें से कई दोष हमारे हिन्दू धर्म में भी समाहित हो गये थे। बौद्धात्मक नेतिवाद और बिना विचार के संन्यास ग्रहण की प्रथा ने भारतीय समाज को कर्म-विमुख और दुर्बल कर दिया था।¹ समाज में अनको कुप्रथाएँ व्याप्त थीं। ऐसे वातावरण में हिन्दू-समाज अपने को विविध बन्धना में बाधन लगा था। विदेश-गमन प्रायः निषिद्ध हो गया तथा हिन्दू राजशक्ति के अभाव की पूर्ति करने के लिए समाज की संरक्षण की व्यवस्था पुरोहितों ने अपने हाथ में ले ली। मुसलमानों की दृष्टि में अवैध रीतों का परिवर्तन कराने से अपनी रक्षा के लिये हिन्दुओं की जाति-भेद और लोक-दृष्टि में कष्टों का बोझ बढ़ा दी गयी थी। मुसलमानों का अनुकरण करते हुए नारियाँ की पर्दा-पद्धति को हिन्दू समाज ने भी स्वीकार कर लिया था। धीरे-धीरे ऐसी अव्यवस्था हो गयी थी कि स्वाम्यविक और सबल मार्ग के सहारे आत्म-विकास का अवसर न प्राप्त होने के कारण समाज ने तीव्रता-वामाचार आदि गोपनीय क्रिया-कर्मों का सहारा ले लिया। धर्म के नाम पर एक अन्तर्घाती दुराचार भारतीय समाज में आसीन हो गया। विदेशियों के द्वारा भारतीयों के सुख और स्वच्छन्दता के लक्षणों को अपनी धन सम्पदा की वृद्धि और गौरव व्यवस्था में मन लगाने से भारत में दरिद्रता बढ़ गयी। राग, अकाल मृत्यु, दुर्भिक्ष आदि धीरे-धीरे बढ़ने लगे। वस्तुतः धर्म शिक्षा समाज-व्यवस्था उत्तम वाणिज्य संस्कृति आदि सभी क्षेत्रों में उन दिनों भारत-पतित और पदभ्रान्त हो गया था। ऐसा लगता था माना भारतीयों की भारतीयता शीघ्र ही पूरी तरह गिटी जायेगी।²

तत्कालीन भारतीय दुर्व्यवस्था के युग में अनेक विदेशी शक्तियों ने यहाँ पर अपना प्रभाव बढ़ाया। इसी समय पश्चिमी जातियों का भी आगमन हुआ। डच, पुर्तगाली, फ्राँसीसी आदि विदेशियों के बाद अंग्रेजों का आगमन हुआ। इन पश्चिमी जातियों की एक अलग ही प्रकार की संस्कृति थी। वे जातियाँ प्रमुख रूप से व्यापार के बहाने धन लूटने के लिये यहाँ आई थीं।³ अपने लक्ष्य की प्राप्ति

1. युगनायक विवेकानन्द (प्रथम भाग), स्वामी रामानन्द पृष्ठ 4

2. युगनायक विवेकानन्द (प्रथम भाग), स्वामी रामानन्द पृष्ठ 5

वर्तमान में अपनी सस्कृति का पतार-प्रसार किया। अंग्रेजी ने अपनी सस्कृति को भारतीय सस्कृति की जगह गढ़ साबित कर ले का प्रयास किया। उन्होंने ने केवल बाह्य जगत में बहिष्कृत-जनजात पर भी अधिकार स्थापित कर एक दीर्घ-काल तक अपने शासन-करने का सुख स्वप्न देखा।

अंग्रेजों ने भारत में एक ऐसी शिक्षा प्रणाली स्थापित करने की योजना बनाई जो उन्हीं के अरक्षण को पूरा करने में सहायक सिद्ध हो। अंग्रेजी शिक्षा-प्रणाली की स्थापना कर वे पाश्चात्य-सस्कृति समर्थक एक वर्ग तैयार करना चाहते थे। पाठ्य-पुस्तको, समाचार-पत्रों एवं धर्म-प्रचार के माध्यम से सरल भाषा में भारतवासियों को यह समझाने का प्रयास किया जाता था कि भारत वर्ष की अपनी कोई विशेषता नहीं है जिसे आधुनिक विश्व में बचाकर रखना आवश्यक हो। प्रगतिशील बनने के लिए भारत को सब कुछ विदेशों से ही ग्रहण करना होगा। वेश-भूषा भोजन शिष्टाचार व्यक्तिगत चरित्र आदि सभी क्षत्रों में पाश्चात्य सस्कृति का सम्मान बहुत अधिक है।¹

अंग्रेजों ने अतीत काल में भारतीयों द्वारा की गई विज्ञान के क्षेत्र में उन्नति के विषय में कहा कि यह उन्नति वस्तुतः दूसरी सभ्यताओं की सहायता से ही सम्भव हुई थी। मौलिकता भारत की नहीं बल्कि ग्रीस रोम या अरब की थी। भारत की जो निजी वस्तु है, उसका मूल्य तुलनात्मक दृष्टि में नगण्य है। पश्चिमी विद्वानों ने भारतीय सभ्यता सस्कृति, वेदान्त, वेद और धर्म की तीव्र आलोचना की। उस समय जिस प्रकार की शिक्षा व्यवस्था की गई थी उसी स्वामी विवेकानन्द जी के शब्दों में “नेति मूलक-शिक्षा” कहा जा सकता है।² नेतिमूलक शिक्षा-व्यवस्था से किसी देश का कल्याण नहीं हो सकता क्योंकि यह शिक्षा-प्रणाली अपने देश की सस्कृति पर आधारित न होकर दूसरे देश की सस्कृति पर आधारित और अन्य अनुकरण का परिणाम होती है।

1. गुणनायक विवेकानन्द प्रथम खण्ड स्वामी गम्भीरानन्द, पृष्ठ 6.

तत्कालीन परिस्थिति में अंग्रेजों ने भारतीयों में दारु-सुलभ दुर्बलता का बीज बो दिया था। उन दिनों शिक्षित वर्ग अंग्रेजों के सामान खान-पान वेश-भूषा आदि को ही अपनाने में व्यस्त रहता था। खुदाआग अनक्षय गोजान और मदिरापान करना सभ्यता का अंग माना जाता था।¹ अंग्रेजों ने भारतीय सभ्यता और संस्कृति की तीखी आलोचना की। परिणामस्वरूप 18 वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध से ही भारतीय-सामाजिक-व्यवस्था का वातावरण कई प्रकार की विरोधी आलोचनाओं भौतिकवाद और घोर नास्तिकता के द्वारा विपात हो गया था। जहाँ एक ओर ईसाई-मिशनरियाँ हिन्दू-धर्म की निन्दा कर रही थी वहीं वे छल-बल का प्रयोग कर हिन्दूओं का धर्म-परिवर्तन करवाने में लगी हुई थी। वहीं दूसरी ओर धर्म-विमुख पश्चिमी विज्ञान अपनी सफलता के गर्व से चूर-चूर होकर श्रद्धा-भक्ति गुरु-परम्परा इतिहास-पुराण, रीति-नीति आदि को लुप्त कर देने का जैसे निश्चय कर चुका था।² इस पश्चिमी धर्म और विज्ञान के दुहरे आक्रमण के समक्ष भारतीय धर्म और संस्कृति का टिके रहना बहुत आसान नहीं था।

हमारे दश ने अपनी अन्तरात्मा में हजारों वर्षों के अतीत के गौरव को सजोए रखा है। पूर्व कालीन मनीषियों और शास्त्रों के द्वारा दिखाए गए पथ पर चलकर ही हमने सैकड़ों बाधा-विपत्तियों का लाघते हुए युगोपयोगी नई साधनापद्धतियों का आविष्कार किया है। यही कारण है कि अंग्रेजों द्वारा चलाये गये दुष्प्रचार और कुव्यवस्थाओं के होते हुए भी यह देश इतनी आसानी से नष्ट नहीं हो सका।³ भारत के भाग्य-विधाता ऐसा होने भी नहीं देगे, क्योंकि ऐसा होने पर संसार से एक ऐसी वस्तु सदा के लिये लुप्त हो जायेगी, जिसकी पूर्ति असम्भव है।

अतः निराशापूर्ण बदलाव की दिशा में प्रतिक्रिया की शुरुआत हुई। भारत की आत्म-रक्षा की शक्ति धीरे-धीरे स्थिरता के लिये तत्पर हुई। आरम्भ में इस शक्ति की स्थापना पूरी तरह सफल न

1 भारतीय धर्म और संस्कृति डॉ० रामजी उपाध्याय पृष्ठ 111

2 गुणनाथक विमलकानन्द (प्रश्न खण्ड) स्वामी गणेशानन्द पृष्ठ

राकी। परिस्थितिवश पश्चिमी भावों के साथ परस्पर तालमेल कर चलने का मार्ग ही चुनना पड़ा। एक पराजित जाति सुलभ मनोवृत्ति को लेकर तत्कालीन भारतीय-समाज सभ्य जगत में बहुत ऊँचा न हान पर भी अपने अनुरूप सम्मानपूर्ण स्थान प्राप्त करने के लिये प्रयत्नशील हुआ था। वह हीन परिस्थिति में पड़कर पायी। परम्पराओं से अपना हाता जोड़ चुका था। उस समय भारतीयों को एक ओर धक्का लगा। वह था-ईसाईयों का धार्मिक जोश।¹ पश्चिमी प्रभाव से लोग प्राचीन धार्मिक मान्यताओं सामाजिक प्रथाओं नैतिक सहिताओं पारम्परिक नियमों सांस्कृतिक आदर्शों को छोड़कर नए जीवन मूल्य अपनाने लगे। सक्रमण की इस स्थिति ने भारतीय समाज को मध्य-काल से आधुनिक काल में परिवर्तित कर दिया।²

जन्मीसर्वी रादी में अनकों ऐसी परिस्थितिया उत्पन्न हो गईं जिनसे समाज में पुनर्जागरण का कार्य आरम्भ हुआ। उदाहरणस्वरूप प्राचीन धार्मिक रुढ़ियों तथा कर्मकाण्डों का क्रमशः जटिल तथा कष्टकर होत जाना। पाश्चात्य सभ्यता का प्रभाव, अंग्रेजी शिक्षा का प्रसार ईसाई पादरियों के द्वारा 'मेशन्री प्रचार' पाश्चात्य विद्वानों की पुस्तकों का भारतीय बौद्धिकजनों पर प्रभाव। नयी आर्थिक परिस्थितिया का सृजन भारतीय समाज में समाचार पत्रों का प्रभाव। सामाजिक क्षेत्र में विविध कृप्रथाय सरकार, रुढ़ियों भेद-भाव का पक्षपात का बोलवाला था। सामाजिक विघटन व विश्चलता की स्थिति थी। सती बाल-विवाह, विधवाओं की निर्मम दुर्दशा कुलीन प्रथा, बहुपत्नीत्व आदि का पूर्ण सन्निपात्य था।³

राजनैतिक दृष्टि से भारत दासता की बेड़ियों में कसता जा रहा था। केन्द्रीय शासन का सर्वथा अभाव था। राजाओं की अलग सत्ता थी। जो परस्पर लड़ने-झगड़ने में व्यस्त रहा करते थे। इन नरेशों में आपस में अविश्वास व्याप्त था। भारतवासियों में राष्ट्रीयता के भावों का अभाव था।

1. भारतीय धर्म और संस्कृति, - डॉ० रामजी, अध्याय पृष्ठ 113

2. भारतीय सामाजिक चिन्तन और आन्दोलन और प्रकाश मार्ग, डॉ० जय सिंह पृष्ठ 109

3. भारत में अंग्रेजी शासन (ब्रिटिश रूल) डॉ० कृष्ण कान्त पृष्ठ 340

दूसरी आर अग्रजो मे कूटनीति ओर भेद-नीति का पल्ला भारी था।¹ इस स्थिति मे दासता के अवमूल्यों का नाश अपरिहार्य हो गया था।

प्राचीन काल मे भारत की जिस प्रकार व्यावसायिक उन्नति हुई थी उसका प्रमाण विदेशी इतिहासकारों के बहुत से लेखों मे भी मिलता है। उन दिनों सूती ऊनी और रेशमी तीनों ही प्रकार का जूता मे जूता कपड़ा इस देश मे तैयार होता था। चीनी-गिट्टी के बरतन लकड़ी की बरतुए चमड़े के सामान अच्छी से अच्छी वार्निश नारियल का तेल मजबूत और खूबसूरत रस्सिया चाय अरारोट चटाइया साबुन और कागज आदि भारतीय व्यवसाय के प्रमुख अंग थे। ये सभी चीजे भारत से इंग्लैण्ड को जाया करती थी। इसके अतिरिक्त चीन, जापान, लका, ईरान, अरब, मिश्र, इटली और अफ्रीका भारतीय व्यवसाय के केन्द्र हो गए थे। इस बड़े हुए व्यापार ने ही ससार के दूसरे देशों के मुकाबले भारत को सम्मानित स्थान प्रदान कर रखा था।²

कम्पनी के डाइरेक्टरो ने भारतीय व्यापार के साथ जो नीति अपनायी उसका नतीजा यह हुआ कि उससे भारतीय व्यवसाय अपनी अन्तिम अवस्था मे पहुँच गया।³ औरगजेब के समय तक भारत के बड़ी अंग्रेज व्यापारियों की हालत करीब-करीब वैसी ही थी जैसी कि 1928 मे भारत मे छी बचने वाले कायुलियों या शिलातीत बेचनेवाले तिब्बतियों की थी। हिन्दुस्तान उस समय अपने देश की आवश्यकताओं के लिए किसी भी अन्य देश पर निर्भर न था। ईश्वर ने भारतवासियों को उपयुक्त जलवायु प्रदान की है। उनकी भूमि अत्यन्त उपजाऊ है, उस पर यहाँ के लोग काफी दक्ष है। इन्हीं सब कारणों से भारतवासी अपनी सभी आवश्यकताएँ पूरी कर सकते थे। उस समय अंग्रेजी उद्योग-धन्धों की स्थिति भारतीय उद्योग-धन्धों के मुकाबले जर्जर थी। अंग्रेज अपने देश मे बने हुए कपड़े भारत मे लाकर बेचने का स्वप्न मे भी विचार नहीं कर सकते थे।

1 भारत मे अंग्रेजी राज (द्वितीय भाग) डॉ० सुन्दर लाल पृष्ठ 814

2 भारत में अंग्रेजी राज के दो सौ वर्ष केशव कुमार ठाकुर पृष्ठ 221

3 भारत में अंग्रेजी राज के दो सौ वर्ष केशव कुमार ठाकुर पृष्ठ 226

4 भारत में अंग्रेजी राज (द्वितीय भाग) डॉ० सुन्दर लाल पृष्ठ 878

अग्रेजा ने गोवध की शुरुआत करवाई। सम्राट अकबर ने जो अपनी प्रजा का सच्चा शुभचिन्तक था और समस्त हिन्दू मुसलमानों और अन्य धर्मावलम्बियों को समान दृष्टि से देखता था अपने साम्राज्य में गाय का वध बन्द करवा दिया था। उसके उत्तराधिकारियों ने भी इसी नीति का पालन किया था किन्तु अग्रेजों ने मथुरा जैसे पवित्र स्थल पर गाय का वध करवाया। मद्रास प्रान्त की हिन्दुस्तानी सना को आज्ञा दी गई थी कि कोई सिपाही परेड के समय ड्यूटी पर या वर्दी पहने हुए अपने गाँधे पर तिलक आदि धार्मिक चिह्न न लगाए और न ही कानों में बालियाँ ही पहने। हिन्दू-मुसलमान सभी सिपाहियों का हुक्म दिया गया कि अपनी दाढ़ियाँ मुँडवा लें।¹ इसी प्रकार से सामाजिक आर्थिक व्यावसायिक धार्मिक और राजनीतिक प्रत्येक क्षेत्र में अग्रेजों ने भारतीयों का शापण किया।

अग्रेजा द्वारा दिये गए उत्पीड़न का भारतीयों पर सकारात्मक प्रभाव भी पड़ा।² इसके परिणामस्वरूप देश में नवीन सांस्कृतिक चेतना का सूत्रपात हुआ। भारतीय संस्कृति के इस नवजागरण के कारण ही 19वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में हम भारतीय इतिहास के जीवन में पुनर्निर्माण और पुनर्संस्कार की प्रबल आकांक्षा की अभिव्यक्ति पाते हैं। यह अभिव्यक्ति 19वीं शताब्दी के अन्त (उत्तरार्द्ध) एवं 20वीं शताब्दी के पूर्वार्ध में भारतीय और अन्य संस्कृतियों के संघर्ष या प्रतियोगिता और समन्वय की प्रक्रिया द्वारा हुई।

इस नवीन चेतना को मुखरित करने वाली प्रेरक शक्तियों पर सक्षिप्त रूप में विचार कर लेना अधिक प्रासंगिक है।

4.1 नवीन प्रेरक शक्तियाँ

4.1(अ) साहित्यिक संस्थाएँ

1 भारत में अग्रेजी राज (द्वितीय भाग), डॉ० सुन्दर लाल पृष्ठ 820

2 भारतीय संस्कृति में नवीन सांस्कृतिक चेतना का सूत्रपात, डॉ० अरवि देसाई, पृष्ठ 10

(1) एशियाटिक सोसायटी आफ बंगाल

भारत में प्रवेश करने के पश्चात् अंग्रेजों ने जहाँ एक ओर अपनी राजनैतिक प्रभुता-प्रसार और आर्थिक वृद्धि की ओर ध्यान दिया। वही दूसरी ओर भारतीय साहित्य एवं संस्कृति के अध्ययन की ओर भी ध्यान दिया। अनेक अंग्रेज साहित्य प्रेमियों ने भारतीय संस्कृति के मूल्यांकन के लिये भी प्रयत्न किया जिसकी अभिव्यक्ति नवीन साहित्यिक संस्थाओं द्वारा हुई। ऐसी संस्थाओं में सर्वप्रथम स्थान 'एशियाटिक सोसायटी ऑफ बंगाल' का है। प्राच्य भाषा साहित्य और संस्कृति के प्रेमी सर विलियम जोन्स की प्रेरणा से इस संस्था की स्थापना हुई। वे बहुभाषाविद् थे। प्राच्य विद्या में अभिरुचि के कारण ही उन्होंने 'एशियाटिक सोसायटी ऑफ बंगाल' की स्थापना की जिसका उद्देश्य था-एशिया के साहित्य, कला, विज्ञान और प्राचीन इतिहास का अध्ययन तथा खोज करना।¹ वही इस संस्था का प्रथम अध्यक्ष हुए। इन्हीं उद्देश्यों को लेकर बम्बई और मद्रास में भी इसी प्रकार की संस्थाओं की स्थापना हुई। 1823 में हेनरी टामस कोल बुकर (1765-1839) ने लंदन में 'रायल एशियाटिक सोसायटी ऑफ ग्रेट ब्रिटेन' एण्ड आयरलैंड की स्थापना की। इन संस्थाओं के द्वारा भारत की प्राचीन भाषा (संस्कृत) संस्कृति (इतिहास और दर्शन) से परिचय प्राप्त करने का सुअवसर प्राप्त हुआ। इन संस्थाओं से प्रेरणा प्राप्त करके अनेक देशी और विदेशी विद्वानों ने इस दिशा में अपना अमूल्य योगदान दिया और उन विद्वानों का ध्यान देशी भाषाओं और साहित्यों की खोज और उनके अध्ययन की ओर भी गया।

(2) फोर्ट विलियम कॉलेज

देशी भाषाओं के माध्यम से प्राच्य विद्या का ज्ञान प्राप्त करने में फोर्ट विलियम कॉलेज का महत्वपूर्ण स्थान है। इस कॉलेज की स्थापना 1800 में लार्ड वेल्लेजली ने की थी। इस कॉलेज के तत्वावधान में उन ब्रिटिश प्रशासकों को भारतीय भाषा और भारतीय रीति-रिवाजों की शिक्षा दी जाती

भी जिन्हें भारत में शासन करना था। इस कॉलेज के हिन्दुस्तानी विभाग के प्रथम प्रिन्सिपल डॉ० जॉन बोथर्विक गिलक्राइस्ट हुए जो 1784 में ईस्ट इण्डिया कम्पनी के स्वास्थ्य विभाग में चिकित्सक के रूप में आए थे। उन्होंने सर्वप्रथम हिन्दुस्तानी शैली (उर्दू) को प्रश्रय दिया। वे हिन्दुस्तानी को देशी भाषा या हिन्दवी या हिन्दुई की शैली मानते थे जिसका झुकाव न तो संस्कृत की ओर था और न फारसी-अरबी की ओर। इसलिए उन्होंने संस्कृत शैली को हिन्दुई और फारसीमय शैली को उर्दू के नाम से अभिहित किया। हिन्दी उर्दू और हिन्दुस्तानी इन तीन शैलियों को मान्यता देने का श्रेय डॉ० गिलक्राइस्ट को है।

कॉलेज के तत्वाधान में सबसे पहले केवल उर्दू शैली को प्रश्रय मिला किन्तु ज्यों-ज्यों अंग्रेजों को इस बात का अनुभव होता गया कि उर्दू शैली इस देश में सर्वव्यापक नहीं है त्यों-त्यों उन्होंने हिन्दवी या हिन्दुई (आधुनिक हिन्दी) को भी अपनाया। 1824 में विलियम प्राइस द्वारा हिन्दवी को आधुनिक रूप में हिन्दी की राजा गिनी। फोर्टविलियम कॉलेज के द्वारा हिन्दी साहित्य और भाषा का काइ महत्वपूर्ण, कार्य तो नहीं हो सका किन्तु फिर भी सचेष्ट रूप से भारतीय पंडितों, मोलवियों और मुशियों की सहायता से देशी भाषाओं के विधिवत अध्ययन का यह प्रथम सरकारी प्रयत्न था। यह कॉलेज सन् 1854 में ही समाप्त हो गया। यह कॉलेज अपने उद्देश्य में पूर्ण रूप से सफल तो न हो सका, फिर भी हिन्दी उर्दू, हिन्दुस्तानी तथा अन्य भारतीय भाषाओं के इतिहास में उसका विशेष महत्व है।¹

4.2 नयी शिक्षा-नीति

भारत में अंग्रेजों के राजनैतिक, आर्थिक तथा सांस्कृतिक उद्देश्य की पूर्ति के लिए तथा भारत में एक नवीन सांस्कृतिक क्रांति का सूत्रपात करने में आधुनिक शिक्षा-प्रणाली का महत्वपूर्ण स्थान है।

प्रारम्भ में ईसाई मिशनरियों ने नवीन शिक्षा के प्रसार का प्रयत्न अवश्य किया किन्तु इस प्रयत्न में उन्हें सफलता प्राप्त नहीं हो सकी क्योंकि नवीन शिक्षा के माध्यम से वे ईसाई धर्म का प्रचार करना चाहते थे। भारतवासियों को ईसाई धर्म की उतनी आवश्यकता नहीं थी जितना कि ऐसी शिक्षा की जिससे वे भौतिक जीवन में प्रगति प्राप्त कर सकते।¹

पाश्चात्य शिक्षा को कार्यान्वित करने में लार्ड मैकाले (1835 ई०) का विशेष हाथ था। मैकाले से पूर्व अंग्रेजों का उद्देश्य सुचारु रूप से शासन चलाना ही था। किन्तु शिक्षा के उद्देश्य एवं क्षेत्र में क्रमशः विस्तार होता गया। अपने इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए एवं विद्यार्थियों के लिए पाठ्य पुस्तकों के निर्माण की दृष्टि से 1817 'मे कलकत्ता बुक सोसायटी' की स्थापना हुई और 1820 में बंगाल में नारी शिक्षा के प्रसार हेतु 'जुविनाइल सोसायटी फॉर बंगाली फीमेल स्कूल' की स्थापना की गई। 1823 में 'पब्लिक इन्स्ट्रक्शन कमेटी' का निर्माण हुआ। किन्तु उस कमेटी के सदस्यों में परस्पर इस बात पर मतभेद उत्पन्न हो गया कि धन प्राच्य शिक्षा पर खर्च किया जाय या अथवा पाश्चात्य शिक्षा पर। यह विवाद 1834 तक चलता रहा। उस समय समिति के पाँच सदस्य पूर्वी शिक्षा के पक्ष में थे।²

राजाराम मोहन राय जैसे प्रगतिशील भारतीयों ने उस समय अंग्रेजी शिक्षा के द्वारा पाश्चात्य शिक्षा का समर्थन किया।³ इसी समय सन् 1835 में कमेटी के अध्यक्ष लार्ड मैकाले ने पाश्चात्य शिक्षा का समर्थन किया जिसके फलस्वरूप उपयुक्त धनराशि को पाश्चात्य शिक्षा के प्रसार के लिए खर्च करने का आदेश लार्ड वेटिक ने दिया।

अंग्रेजी शिक्षा के माध्यम से पहले लिखना, पढ़ना और गणित का ज्ञान ही कराया जाता था। किन्तु क्रमशः अंग्रेजी के माध्यम से भिन्न-भिन्न विषयों यथा कानून चिकित्साशास्त्र तथा अन्य प्रकार के

1 भारतीय राष्ट्रवाद की सामाजिक प्रगति १०० और देसाई पृ० 32

2 कल्चरल हिस्ट्री ऑफ़ ब्रिटिश इण्डिया - यूसुफ़ अली, पृष्ठ 115

3 कल्चरल हिस्ट्री ऑफ़ ब्रिटिश इण्डिया - यूसुफ़ अली, पृष्ठ 111

ज्ञान-विज्ञान की शिक्षा भी दी जान लगी। 1854 में कम्पनी के बोर्ड ऑफ डाइरेक्टर्स की ओर से भारत के लिए एक नवीन शिक्षा योजना का निर्माण किया गया जिसे चार्ल्स बुड ने प्रस्तुत किया था। इस योजना के अनुसार भारत में शिक्षा को कई सारथाओं में वर्गीकृत किया गया। जैसे प्राचीन वर्गीकरण स्कूल, एंग्लो भारतीय स्कूल, हाईस्कूल, कॉलेज, युनिवर्सिटी। प्राचीन पद्धति से चलने वाली हिन्दू-मुस्लिम शिक्षण सारथाओं को सरकारी नियंत्रण में लाया गया। इस योजना के द्वारा अंग्रेजी के माध्यम से यूरोपीय ज्ञान का प्रसार सामान्य वर्ग, मध्यम वर्ग और उच्च वर्ग में करने का प्रयत्न किया गया।

सन् 1857 में कलकत्ता मद्रास और बम्बई विश्वविद्यालयों की तथा 1860 में लाहौर मेडिकल कॉलेज की स्थापना हुई। इन सरकारी सस्थाओं के अतिरिक्त केनिंग लखनऊ कॉलेज (1864) तथा मुस्लिम एंग्लो ओरियन्टल कॉलेज अलीगढ़ भी स्थापित हुए। सर सैयद अहमद खॉं ने मुसलमानों में शिक्षा के प्रसार के लिये अलीगढ़ में एक धार्मिक तथा सांस्कृतिक केन्द्र स्थापित किया। यही कॉलेज आगे चलकर 1920 में युनिवर्सिटी में परिवर्तित हो गया। 1882 में पंजाब विश्वविद्यालय स्थापित हुआ और 1887 में प्रयाग विश्वविद्यालय का विधान स्वीकृत हो गया था। इन रामस्त विश्वविद्यालयों ने भारत में इंग्लैण्ड की शिक्षा का ही अनुकरण किया। धीरे-धीरे शिक्षा के प्रचार-प्रसार, नियंत्रण तथा योजना निर्माण में भारतीय विद्वान भी भाग लेने लगे। शिक्षा नीति का निर्धारण किये जाने में उनके भी प्रभाव रखे जाने लगे।

4.3 प्रेस और पत्रकारिता

अंग्रेजों ने अपने लाभ की दृष्टि से भारत में मुद्रण-कला और पत्रकारिता को प्रोत्साहन दिया था। किन्तु तत्कालीन परिस्थितियों में भारतवासियों ने प्रेस-ऐक्ट के अन्तर्गत अनेक कठिनाइयों और बाधाओं के रहने पर भी प्रेस से लाभ उठाया।

भारतवर्ष में 18वीं शताब्दी के अंतिम चरण में मुद्रण-कला और पत्रकारिता दोनों का एक साथ प्रादुर्भाव हुआ। श्री विल्किन्सन (1750-1830) को मुद्रणकला का जनक कहा जा सकता है। उन्होंने

1778 के पूर्व ही फारसी और बंगाली टाइपो का निर्माण किया। इनके द्वारा ही श्रीमद्भगवद्गीता और हितोपदेश का अंग्रेजी अनुवाद हुआ जिसका प्रकाशन 1785-87 में हुआ।¹ श्रीरामपुर मिशनरियों ने भी प्रेस और पत्रकारिता की वृद्धि में महत्वपूर्ण कार्य किया। उन्होंने प्रेस की सहायता से भारत की गि-गिन्न भाषाओं में वाङ्मय का अनुवाद मुद्रित कर प्रकाशित किया।²

प्रेस की सहायता से ही कलकत्ता (1817) आगरा (1832) तथा अण्डोरामटिया ने पाश्चात्य ज्ञान विज्ञान राखी और भारतीय साहित्य राखी अनेक पाठ्य पुस्तकें प्रकाशित की।³

देश में मुद्रण कला के बढ़ते हुये प्रभाव के कारण समाचार पत्रों का प्रकाशन भी आरम्भ हुआ। प्रारम्भ में अंग्रेजी भाषा में ही समाचार पत्र प्रकाशित हुए। 'जेम्स आगस्टस डिकी' प्रथम अंग्रेज था जिसने भारत में समाचार-पत्र का प्रकाशन आरम्भ किया। उसी के द्वारा 1780 में बंगाल में गजट प्रकाशित किया गया किन्तु दो वर्ष बाद ही इसे बन्द करना पड़ा। इसके पश्चात् एशियाटिक मिस्सोलेनी नागक त्रैमासिक पत्र प्रकाशित हुआ। उसका प्रकाशन भी दो वर्ष ही चल सका। कलकत्ता से प्रकाशित कलकत्तागजट सरकार का मुख्य पत्र कहा जा सकता है।

कुछ समय बाद दिल्ली लखनऊ आदि शहरों में हिन्दी समाचार-पत्रों का प्रकाशन आरम्भ हुआ। 1826 ई० में 'उत्तण्डमार्तण्ड' हिन्दी का प्रथम समाचार-पत्र प्रकाशित हुआ। इसी प्रकार उर्दू अखबार 1856 से प्रकाशित हुआ।

19वीं शताब्दी के मध्य तक आते-आते अनेक धर्म तथा समाज-सुधारकों ने अपने विचारों का प्रचार करने के लिये समाचार-पत्रों का सहारा लेना आरम्भ कर दिया। राजाराममोहन राय, देवेन्द्रनाथ टैगोर, केशवचन्द्र सेन आदि अनेक समाज-सुधारकों द्वारा पत्रों का प्रकाशन आरम्भ किया गया। 1857

1 कलचरल हिस्ट्री ऑफ ब्रिटिश इण्डिया - युसुफअली पृष्ठ 194

2 दि ग्रोथ एण्ड डेवलपमेन्ट ऑफ हिन्दी लिटरेचर - डॉ० लक्ष्मी शंकर कान्हाव - (परिशिष्ट - प्रबंध)

क पश्चात् लगभग बीस वर्षों में देशी भाषाओं में मुद्रण कला के माध्यम से सार्वजनिक जीवन धीरे-धीरे प्रभावित होने लगा। 20वीं शताब्दी में अनेक देशी भाषाओं में भी पत्र-पत्रिकाओं का प्रकाशन आरम्भ हो गया। इस प्रकार प्रेस तथा पत्रकारिता ने नवीन सांस्कृतिक चेतना का सूत्रपात करने में विशेष योगदान दिया।

4.4 राजनैतिक चेतनात्मक मूल्य

19वीं शताब्दी के द्वितीय चरण तक राजनैतिक दृष्टि से अंग्रेजों का प्रभुत्व सारे देश में फैल गया। अत्याचार व शोषण के बढ़ते प्रभाव को देखते हुए 1857 ई० में सर्वप्रथम भारतीय नरेशों, सैनिकों तथा देश के कुछ विशिष्ट लोगों ने विदेशी शासन को भारत से सदैव के लिये समाप्त करने का प्रयास किया जिसे भारतीय इतिहास में गदर या भारत के प्रथम स्वतन्त्रता-संग्राम की संज्ञा दी जाती है। यद्यपि भारतीय इस स्वतन्त्रता-संग्राम में सफलता प्राप्त करने में असफल रहे किन्तु भारत में ईस्ट इण्डिया कम्पनी का अन्त हो गया। ज्यों-ज्यों भारतीयों ने अंग्रेजों के सम्पर्क में आकर नई प्रकार की शिक्षा और संस्कृति तथा यूरोपीय राजनैतिक विचार-धारा का प्रभाव स्वीकार किया त्यों-त्यों भारत में नवीन राजनैतिक-संस्कृति का निर्माण होने लगा।

नवीन शिक्षा प्रणाली के प्रभाव से भारतीयों को जीवन के प्रति एक वैज्ञानिक दृष्टिकोण अपनाने की प्रेरणा मिली। अंग्रेजों की सामाजिक चेतना, स्वतन्त्र-प्रियता, राष्ट्रीयता, वैज्ञानिक दृष्टिकोण अनुशासन आदि बातों ने भारतीयों को बहुत प्रभावित किया। मुद्रण-कला के बढ़ते प्रभाव से पछी सरलता से ग्रन्थ आदि उपलब्ध होने लगे जो मध्य-काल में केवल राजाओं एवं राजमंत्रियों के हाथों में ही हस्तलिखित एवं सुशोभित होते थे। इस प्रकार समस्त नवीन ज्ञान प्रेस के माध्यम से मध्यवर्गीय लोगों के लिए सहजता से सुलभ हो गया जिससे नवीन धार्मिक, सामाजिक साहित्यिक, राष्ट्रीय चेतना के विकास में सहायता मिली।

इसी युग में गमनागमन के आधुनिक साधन रेल आदि का आरम्भ हुआ जिसके फलस्वरूप देश में एक स्थान से दूसरे स्थान में जाना अत्यंत सुलभ हो गया जो राष्ट्रीय एकता के लिए

सहायक सिद्ध हुआ। इसप्रकार जहाँ एक ओर भारतवासियों का राजनैतिक और आर्थिक शोषण हो रहा था जिसके फलस्वरूप महाभारी दुर्भिक्ष आर्थिक-दारिद्र्य और बेगारी बढ़ती जा रही थी वहीं दूसरी ओर भारतीयों का अपनी राजनैतिक अधोगति का भी अनुभव होने लगा था। कुछ उदारवादी अंग्रेज जिन्हें भारतीयों से सहानुभूति थी परोक्ष रूप से राजनैतिक चेतना के विकसित होने में सहायक हो रहे थे। 1876 में 'इण्डियन एसोसिएशन' की स्थापना हुई जिसका मुख्यतः तीन तरह के मूल्यों को स्थापित करना मुख्य उद्देश्य था-

- (1) राजनैतिक प्रश्नों और समस्याओं पर भारतीय जनता की सम्मति की स्थापना करना।
- (2) भारतीयों में राजनैतिक एकता का प्रयत्न करना।
- (3) हिन्दू-मुस्लिम एकता स्थापित करना।¹

इसप्रकार इन सभी स्रोतों से समाज में एक नवीन विचारधारा का जन्म हुआ। समाज में एक चेतना जागृति हुई। साहित्य, शिक्षा तथा कला में बौद्धिक जागृति आई। नई पीढ़ी में आन्दोलन पर उत्तेजना की नैतिक शक्ति का विस्तार हुआ। आर्थिक क्षेत्र में भी आधुनिकीकरण को अपनाया गया। धार्मिक क्षेत्र में हिन्दू धर्म के अन्तर्गत रुढ़ियों और अन्ध विश्वासों को त्यागने पर जोर दिया जाने लगा और धर्म का नवीनीकरण किया जाने लगा। समाज में क्रांतिकारी परिवर्तन होने लगे। तार्किकता पर अधिक जोर दिया जाने लगा। भारतीय भाषा साहित्य और दर्शन में परिवर्तन होने लगा। अंग्रेजी बोलना लोग अपनी प्रतिष्ठा समझने लगे। मैजिनी और गैरोल्ड लोगों के आदर्श बन चुके थे। विदेशी शैली और भारतीय-प्राचीन चिन्तन में तालमेल बिठाकर एक नए साहित्य का सृजन हुआ। शकुन्तला, कादम्बरी, मेघदूत, रामायण आदि सभी धर्मग्रन्थों का विदेशी भाषाओं में अनुवाद हुआ। चारों वेदों का पश्चिमी भाषाओं में अनुवाद हुआ।² इसके अतिरिक्त नव-हिन्दुत्व की लहर का संचार हुआ। प्राचीन

1 भारतीय सामाजिक चिन्तन और आन्दोलन, ओम प्रकाश वर्मा, एच डी जय सिंह, पृष्ठ - 115

2 मूलतः एडमिनिस्ट्रेशन, प्रो० एन० एन० शर्मा, पृष्ठ - 150,

ग्रन्थों का पुनर्मुल्यांकन एवं अध्ययन औद्योगीकरण एवं नगरीकरण का विकास लोगों में राष्ट्रीयता की भावना का विकास तथा ललित कलाओं का भी बहिर्मुखी विकास हुआ।¹

4.5 समाज-सुधार आन्दोलन

तत्कालीन परिस्थितियों से प्रेरित होकर समाज में अनेक समाज-सुधार आन्दोलन आरम्भ हुए जिनमें ब्रह्मसमाज आन्दोलन आर्य-समाज आन्दोलन रामकृष्ण मिशन, प्रार्थना-समाज, थियोसाफिकल सोसायटी पारसी-सुधार आन्दोलन मुस्लिम-सुधार आन्दोलन आदि का नाम लिया जा सकता है। इस शताब्दी के सुधार आन्दोलनों ने जीवन के प्रत्येक क्षेत्र को प्रभावित किया। यहाँ कुछ समाज सुधार आन्दोलनों एवं नवीन संस्थाओं का संक्षिप्त ऐतिहासिक परिचय देना आवश्यक प्रतीत होता है।

4.5(अ) ब्रह्म समाज -

ब्रह्म-समाज की स्थापना 1828 ई० में धर्म तथा सामाजिक उद्देश्य को लेकर स्वर्गीय राजाराम मोहन राय (1772-1833) द्वारा हुई। अनेक हिन्दू मनीषियों की भाँति उन्होंने निर्गुण निराकार ब्रह्म की उपासना पर जोर दिया। उनके उद्देश्य का यही सार था कि समस्त धर्मावलम्बियों के बीच एकता के सूत्र को दृढ़ बनाया जाय।²

राममोहन राय संस्कृत के प्रकांड पंडित और अंग्रेजी के विद्वान भी थे तथा फ्रेंच, लैटिन, ग्रीक और हिब्रू का उन्हें पूर्ण ज्ञान था। राजाराम मोहन राय आधुनिक संस्कृति के जन्मदाताओं में से थे। उन्होंने हिन्दू-धर्म की स्थूलता को हटाकर उसे सूक्ष्म रूप दिया। धर्म के नकारात्मक स्वरूप को बदल कर सक्रिय रूप देने का श्रेय इन्हीं को है। राजाराम मोहन राय के बाद केशवचन्द्रोन् (1838-1884 तक) ने ब्रह्म समाज का कार्य आगे बढ़ाया। ईसाई न होते हुए भी वे प्रथम भारतीय थे

1. भारतीय सामाजिक-चिन्तन और आन्दोलन, ओम प्रकाश वर्मा डॉ० जय सिंह, पृष्ठ 118

2. कल्यार हिन्दी और ब्रिटिश अखबारों — मुद्रणाली, पृष्ठ 136

जा ईसाईयत रा रावाधिक प्रभावित थे। धर्म तथा समाज के प्रत्येक क्षेत्र में इन्होंने राजाराम मोहन राय के मिशन को आगे बढ़ाया और मूर्तिपूजा तथा कर्मकाण्डों का विरोध करते हुए निर्गुण ब्रह्म की उपाराना पर जोर दिया। महर्षि देवेन्द्रनाथ टैगोर (सन् 1817-1905) ने सन् 1839 ई० में तत्त्ववादिनी नामक एक स्वतंत्र समाज की स्थापना की। सन् 1842 ई० में महर्षि देवेन्द्रनाथ ने ब्रह्म समाज में प्रवेश किया। इन्होंने जाति-पाति से परे समस्त मानव-जाति को ब्रह्म की उपाराना का अधिकारी माना।¹

केशवचन्द्र सेन के पश्चात् प्रताप मजूमदार ने केशवचन्द्र के सिद्धान्तों का प्रचार इस देश में ही नहीं बल्कि विदेश में भी किया। केशवचन्द्रसेन ने जस्टिस 'महादेवगोविन्द रानाडे' के नेतृत्व में प्रार्थना-समाज की स्थापना की। इसी समाज से कालान्तर में 'सर्वेन्द्रस ऑफ इण्डिया सोसायटी' का जन्म हुआ। महाराष्ट्र प्रदेश में बम्बई, पूना तथा गुजरात प्रदेश में अहमदाबाद में इसकी विभिन्न शाखाएँ खोली गयीं। उत्तर प्रदेश और पंजाब में प्रार्थना-समाज का विशेष प्रचार न हो सका।

4.5(ब) आर्य-समाज

स्वामी दयानन्द सरस्वती (सन् 1824-1893) ने वैदिक धर्म के प्रचारार्थ एवं हिन्दू समाज में सुधार के उद्देश्य को लेकर सन् 1875 में आर्य समाज की स्थापना की। दो वर्ष बाद लाहौर में आर्य-समाज की स्थापना हुई। स्वामी जी ने वेदों का नवीन भाष्य लिखा और सारे देश का भ्रमण कर वैदिक धर्म का प्रचार किया। इसके अतिरिक्त उन्होंने "सत्यार्थ प्रकाश" नामक ग्रन्थ का प्रणयन भी किया जिसमें उनके समस्त सिद्धान्तों का संग्रह है। पंजाब, राजस्थान, उत्तर प्रदेश में आर्य समाज आन्दोलन का विशेष प्रभाव पड़ा। उन्होंने वेदों पर ब्राह्मणों के विशेषाधिकार का खण्डन किया और ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र तथा स्त्री और पुरुष सबको वेदों के अध्ययन का अधिकारी माना। वे स्थूल कर्मकाण्ड एवं मूर्तिपूजा के घोर विरोधी थे। आर्य समाज के प्रभाव में आकर बहुत से लोगोंने

1. केशवचन्द्र हिन्दू ऑफ इण्डिया - सुसुफभल्ली बृष्ट, 198-7-20

अपन घर के देवी-देवताओं की प्रतिमाओं को तोड़ कर बाहर फेंक दिया। बहुतों ने श्राद्ध की पद्धति बन्द कर दी और बहुतों ने पुरोहितों को अपने यहाँ से विदा कर दिया।¹

अपराध रूप से स्वाधीनता की राष्ट्रीयता के प्रचार में भी काफी योग दिया। सामाजिक कुरीतियों का निवारण करते हुए भारतीयों को स्वतंत्रता-संग्राम में कूद पड़ने की प्रेरणा दी। वे प्रथम भारतीय थे जिन्होंने स्वदेशी का प्रचार आरम्भ किया। उन्होंने भारतीयों को उनके गौरवपूर्ण अतीत का स्मरण कराते हुए भविष्य के नव-जीवन निर्माण का सदेश दिया। आर्य-समाज ने आगे चलकर सार्वजनिक आन्दोलन का रूप धारण कर लिया। उसने अपने अनुयाइयों एवं समाज को आगे बढ़ाने के लिए नव-स्फूर्ति एवं नव-उत्साह प्रदान किया। “शुद्धि” द्वारा समाज की सुरक्षा इसका अपना मौलिक प्रयास था।

4.5(स) थियोसोफिकल सोसायटी

थियोसोफिकल सोसायटी का जन्म सन् 1875 में मेडम ब्लवाटस्की एवं कर्नल आल्कोट द्वारा अमेरिका में हुआ था। सन् 1879 में डॉ० एनीबेसेन्ट ने इस सोसायटी में प्रवेश किया और अपना सारा जीवन जनसेवा में समर्पित कर दिया। सर्वप्रथम सन् 1879 में मद्रास के निकट अड्यार में इस सोसायटी का केन्द्र खोला गया। डॉ० एनी बेसेन्ट के अनुसार ‘भारतीयों का कर्तव्य है कि सर्वप्रथम प्राचीन हिन्दू धर्म, पारसी एवं बौद्ध-धर्म का पुनरुद्धार कर उन्हें पुनः शक्तिशाली बनाया जाय।’²

इस उद्देश्य के फलस्वरूप देशवासियों में एक नवीन आत्म गौरव की चेतना, अतीत के प्रति गर्व तथा भविष्य के प्रति अखण्ड विश्वास की भावना जागृत हुई और परोक्ष रूप से धर्म-सुधार, समाज-सुधार और राष्ट्र-भक्ति के द्वारा एक नए राष्ट्र-निर्माण की प्रेरणा उत्पन्न हुई। डॉ० एनीबेसेन्ट- आन्तर्राष्ट्रीय व्यक्तित्व की महान महिला थी। सन् 1907 में वे

सासायटी की अध्यक्ष चुनी गई। उनके नेतृत्व में थियोसोफिकल सोसायटी ने भारतीय जीवन के राजनैतिक और सामाजिक क्षेत्रों में महत्वपूर्ण योगदान दिया।

4.5(द) रामकृष्ण मिशन

स्वामी रामकृष्ण परमहंस की (सन् 1836-1886) पुण्य स्मृति में स्वामी विवेकानन्द (सन् 1862-1902) ने रामकृष्ण मिशन की स्थापना की। स्वामी विवेकानन्द पहले ब्रह्म-संघ के सदस्य थे किन्तु परमहंस से प्रभावित होकर उनके शिष्यत्व में आ गए। विवेकानन्द ने वेदान्त का विशेष रूप से प्रचार किया। सन् 1893 में शिकागो के विश्व-धर्म सम्मेलन में हिन्दू-वेदान्त को सर्वोपरि सिद्ध किया। रामकृष्ण मिशन ने नवयुग के अनुसार हिन्दू धर्म का नए रूप में प्रचार किया एवं सामाजिक तथा राजनैतिक जीवन में भी उरो स्थान दिया। रामकृष्ण मिशन की अनेक शाखाएँ भारत के कोने-कोने में फैल गई जिन्होंने धार्मिक सामाजिक राष्ट्रीय तथा शिक्षा के क्षेत्र में देश की बहुत सेवा की। मिशन के शिष्यों के कई वर्ग थे। एक उन सन्यासियों का वर्ग था जो आजीवन ब्रह्मचर्य का व्रत लेकर ईश्वर और मानवजाति की सेवा में अपना सारा जीवन अर्पित कर देते थे, दूसरा वर्ग उन सासारिक एवं सामाजिक जीवन यापन करने वाले व्यक्तियों का था जो अपनी जीविका स्वयं उपार्जित करते थे किन्तु अपने जीवन को परमहंस के सिद्धान्तों के अनुसार ही व्यतीत करते थे। इस प्रकार दूसरे वर्ग के लोग प्रत्यक्ष रूप से धर्म सुधारक या समाज सुधारक नहीं कहे जा सकते किन्तु फिर भी मिशन के सन्यासी उनके सुधार के संदेश के प्रचार एवं प्रसार में पर्याप्त सहायता पहुँचाते थे।

उपर्युक्त संस्थाओं के अतिरिक्त अन्य अनेक छोटी-छोटी संस्थाओं ने भी समाज के किसी न किसी क्षेत्र में सुधार के कार्य के आगे बढ़ाया। इन संस्थाओं में रानाडे का 'डेकन एजुकेशन सोसायटी' (सन् 1884) गोखले का 'सर्वेण्ड्स ऑफ इण्डिया सोसायटी' (सन् 1905), सोशल रिफार्म एसोसिएशन (1888), बम्बई और मद्रास का सामाजिक सुधार संघ भारतीय महिला परिषद् (1904), सोशल सर्विस लीग एवं दलित वर्ग आन्दोलन आदि मुख्य थे जिन्होंने अपनी संस्थाओं द्वारा

सामाजिक क्षेत्र में शिक्षा सम्बन्धी सुधार करने एवं स्त्री जाति की दशा उन्नत करने के अनेक प्रयत्न किए और ब्रह्म समाज आर्य समाज आदि समाज सुधार आन्दोलनों के कार्य को आगे बढ़ाया।

इन समाज सुधार आन्दोलनों के अतिरिक्त कांग्रेस ने भी इस क्षेत्र में पर्याप्त योगदान दिया। सन 1885 में कांग्रेस की स्थापना हुई उस समय देश की प्रगति के लिए सामाजिक सुधार की आवश्यकता का अनुभव किया गया। इस उद्देश्य की पूर्ति के लिए सन् 1888 में कांग्रेस की प्रत्येक बैठक के साथ प्रतिवर्ष राष्ट्रीय समाज सुधार-परिषद के अधिवेशन भी होने लगे। इस परिषद के प्राण थे महादेव गोविन्द रानाडे। इसमें प्रत्येक वर्ष स्त्री-शिक्षा के प्रसार पर, बाल-विवाह निषेध पर्दा-प्रथा विरोध विधवाओं एवं अरमृश्यों की दशा सुधारने, अन्तर्जातीय खान-पान और विवाह सम्बन्धी विषयों पर प्रोत्साहन देते हुए प्रस्ताव पास होते थे। सन् 1890 में समाज सुधार का एक प्रबल समर्थक साप्ताहिक पत्र 'सोशल रिफार्म' निकाला गया। सन् 1897 में बम्बई, मद्रास में समाज सुधार के प्रांतीय संगठन भी बने। इस प्रकार समाज सुधार का कार्य कांग्रेस द्वारा भी पर्याप्त रूप में हुआ।

4.6 विविध समाज सुधारक

उन्नीसवीं शताब्दी में समाज-सुधार का जो कार्य आरम्भ हुआ। राजाराम मोहन राय इन समाज सुधारकों में अग्रणी थे। अनेक विषयों में भारत के पथ-प्रदर्शक होते हुए भी वे भारत की प्राचीन संस्कृति को उसके समग्र रूप में ग्रहण नहीं कर सके थे। हिन्दू-धर्म का भी उन्होंने पूर्ण सम्मान नहीं किया था। उन्होंने संस्कृत के स्थान पर अंग्रेजी का उच्च आसन प्रदान किया। यद्यपि वे समाज में परिवर्तन करना चाहते थे किन्तु यह कहने में कोई अतिशयोक्ति नहीं होगी कि परिवर्तन की यह विन्तन पद्धति उनके निजी जीवन-धारा में ही सीमित होकर रह गयी थी।

सती दाह-प्रथा को समाप्त करने और शुद्ध यात्रा को आरम्भ करने में निश्चय ही उनका अधिक योगदान था। प्राचीन पंथी हिन्दुओं की दृष्टि से राममोहन के द्वारा सामाजिक-सुधार का यह प्रयास धर्म विरोधी लगने पर भी मानना पड़ेगा कि वे तत्कालीन भारत में एक उदारता पूर्ण गतिशील मनोभाव का संचार करना चाहते थे। लेकिन विराट हिन्दू समुदाय पर उनका कोई प्रभाव नहीं पड़ा।

राम मोहन राय की विचारधारा में मानो एक विदेशी मनोभावना ने ही प्रकट होकर हिन्दुओं की आत्मश्रद्धा पर चोट की थी, जिसे हिन्दू जाति सादर स्वीकार नहीं कर सकी। राम मोहन राय मुसलमान और ईसाइयों की भाँति प्रतिमा पूजन को मूर्ति पूजा कहा करते थे। वे उन्हीं की भाषा में उनकी निन्दा किया करते थे। उनके विचार के अनुरार प्रतिमा की पूजा करने वाले देश में नेतिकता की कमी हो जाती है। इससे अवैध सम्बन्धों का मार्ग खुल जाता है तथा आत्म-हत्या, नारी हत्या नरगंध यज्ञ आदि-आदि होने लगते हैं मूर्ति पूजक देश में बुद्धि की उन्नति नहीं हो पाती।¹

इसलिये वेदान्त विहित धर्म की फिर से स्थापना की आवश्यकता का अनुभव करने पर भी राम मोहन राय उपनिषद् का राहारा लेकर निर्गुण निराकार की उपासना में रत हुए। सगुण उपासना को उनके द्वारा सशोधित धर्म सिद्धान्त में कोई जगह न मिली। अंग्रेजों की भाँति राम मोहन राय ने भी मान लिया कि सांसारिक उन्नति के लिये हिन्दुओं को अपने धर्म में सुधार करना चाहिए।²

राजनेतिक जीवन में सुअवसर और सुविधा पाने तथा सामाजिक जीवन में सुख-स्वच्छन्दता की व्यवस्था की इच्छा ने राम मोहन राय की विचारधारा को इस प्रकार का स्वरूप प्रदान किया था।³ एक उन्नति प्रदान करने वाले सर्वव्यापी धर्म के सहारे भारतीय समाज को सुसम्बद्ध और सतेज करना चाहते थे। राजा राम मोहन राय भारत में पश्चिमी शिक्षा फैलाकर अपने देश को पश्चिमी ज्ञान विज्ञान से समृद्ध करना तथा इसे एशिया महादेश के नेता के पद पर प्रतिष्ठित देखना चाहते थे।

राजा राम मोहन राय में जो भाव धारा कभी क्षीण और कभी सबल रूप में बहती थी उसी ने बाद में ब्रह्म समाज के द्वारा एक साकार रूप धारण किया। राजा राम मोहन राय ने अपने को अहिन्दू नहीं कहा। वे आदि ब्रह्म समाजी सनातन भावधारा से पूरी तरह से अलग नहीं होना चाहते थे।

1 भारतीय धर्म और संस्कृति डॉ० राम जी उपाध्याय - पृष्ठ 114

2 स्वामी रामकृष्ण - योगा रोला पृष्ठ 104

3 स्वामी रामकृष्ण - योगा रोला पृष्ठ 103

देवेन्द्र नाथ ठाकुर का नाम भी रामाज सुधारको में अग्रणी रहा है। वे मूल रूप से भारतीय थे। किन्तु साधारण ब्रह्म रामाज और नव-विधान वाद में उग्र पथ का सहारा लेकर वे हिन्दू रामाज से अलग हो गये। साधारण ब्रह्म रामाज में विवाह और आहार-विहार में जातीय भेद को अस्वीकार कर दिया। तब नव-विधान समाज विभिन्न धर्मों का निचोड़ लेकर विशेष रूप से ईसा मसीह को प्रमुखता देकर एक नया धर्म-सिद्धान्त गढ़ने में लग गया।¹ युवा-काल में केशवचन्द्र सेन (1838-84) देवन्द्रनाथ के ही शिष्य और सहयोगी थे। किन्तु शिष्य के मन में उठ रहे इन नये भावों के कम्पन को देवेन्द्रनाथ देख रहे थे। 1866 ई० में दोनों अलग-अलग रास्ते पर चल पड़े। केशवचन्द्रसेन ने खुलकर ईसामसीह का धर्म प्रचार भारत में करना आरम्भ कर दिया। इससे ब्रह्म समाज में घोर आन्दोलन छिड़ गया। परिणाम स्वरूप केशवचन्द्र दूसरे सम्प्रदायों के महापुरुषों के प्रति भी श्रद्धा व्यक्त करने लगे। विभिन्न सम्प्रदाय के लोगों को भी ब्रह्म समाज में प्रवेश करने का अधिकार प्रदान किया गया। हिन्दुओं के देवी-देवताओं को भी महत्व प्रदान किया गया। केशवचन्द्र सेन ने 1865 ई० से 'नवविधान' का प्रचार करना आरम्भ कर दिया। किन्तु उनके कार्य और विचारों में अन्तर्विरोध विद्यमान रहा। 'नात विवाह' के विरोधी होकर भी उन्होंने अपनी कम उम्र की पुत्री का विवाह कूय विहार के राजा के पुत्र से कर दिया। जिसके कारण दल के सदस्य केशवचन्द्रसेन के विरुद्ध हो गये।

इस प्रकार ब्रह्म समाज का उद्देश्य आशा के अनुरूप सफल सिद्ध नहीं हो सका। इसका प्रभाव उच्च शिक्षा प्राप्त लोगों तक ही सीमित रह गया। 1884 ई० में केशवचन्द्र के निधन के समय ब्रह्म समाज के सदस्यों की संख्या 6,400 थी।

केशवचन्द्र सेन के समय से ही ब्रह्म समाज के द्वारा पश्चिम का अनुकरण किये जाने के विरोध में हिन्दू समाज का ही एक व्यक्ति सिर उठाकर खड़ा हो गया। वे व्यक्ति थे स्वामी दयानंद सरस्वती (1824-83)। उन्होंने 10 अप्रैल 1875 ई० को "आर्य समाज की स्थापना की। यद्यपि अनेक

विषयों में आर्य-समाज और ब्रह्म समाज में समानता दिखाई देती है।¹ दयानन्द रुढ़िवादियों और कुसस्कार के विरोधी जाति-भेद की प्रथा को समाप्त करने के लिये दृढ़-प्रतिज्ञ, मूर्ति-पूजा विरोधी और एकेश्वरवादी थे। ब्रह्म समाज ने उपनिषद् के ब्रह्म-तत्त्व का अवलम्बन किया था। दयानन्द ने उपनिषद् की प्रामाणिकता को अस्वीकार कर वेद की संहिता का अवलम्बन ले प्राचीन-यज्ञ आदि गण विधियों के विन्यास में अपने को अर्पित कर दिया। ब्रह्म समाज की भाँति आर्य-समाज भी बहुतांश में सनातन धर्म-विरोधी था। तथापि दयानन्द के संस्कृत साहित्य में पाण्डित्य-विरोध की प्रबल आकांक्षा अपने सिद्धान्त में विश्वास सामाजिक बोध और वीरतापूर्ण प्रचार अभियान के फलस्वरूप इस समाज का प्रभाव उत्तर-पश्चिम भारत के कुछ भागों में तेजी से फैल गया।²

इन संस्थाओं के क्रियाकलापों से ईसाई-मिशनरियों का प्रचार कार्य विशेष रूप से बाधित हुआ। किन्तु विराट हिन्दू समाज इस विचार-धारा से भी पूरी तरह जागृत नहीं हो सका। फिर नया ज्ञान और कार्य-प्रणाली का रास्ता लेने पर जिस प्रकार ब्रह्म-समाज एक सकीर्ण सम्प्रदाय में परिणत हो गया था आर्य-समाज का वैसा ही भाग्य हुआ। दोनों समाजों के सदस्यों के मन में ओर तटस्थ दर्शकों के हृदय में यह सन्देह बना ही रहा कि ये दोनों सम्प्रदाय हिन्दू हैं या नहीं। ब्रह्म समाज के द्वारा असवर्ण विवाह तथा सिविल मैरिज को स्वीकार कर लिए जाने एवं आर्य-समाजियों के द्वारा जाति-भेद को समाप्त करने के फलस्वरूप यह अलगाव और भी अधिक स्पष्ट दिखाई पड़ने लगा था। इस प्रकार पश्चिमी देशवासियों के आगमन से उत्पन्न तत्कालीन परिस्थिति के साथ हिन्दुओं के विचारों में सामूहिक रूप से समझने योग्य समस्या और उसका समाधान पहले की भाँति ही अविकसित एवं अपूर्ण रह गया।³

समाज-सुधार के आधार स्तम्भों में ईश्वर चन्द्र विद्यासागर का नाम भी अत्यन्त महत्वपूर्ण है। उन्होंने धर्म की सहायता लिए बिना कानून के माध्यम से समाज-सुधार करना चाहा था। निश्चय ही

1 भारत में अंग्रेजी राज (द्वितीय भाग) डॉ० सुन्दर लाल, पृष्ठ 248

2 भारत में अंग्रेजी राज (द्वितीय भाग) डॉ० सुन्दर लाल, पृष्ठ 248

3 भारतीय धर्म और समाज डॉ० सुन्दर लाल, पृष्ठ 153

उन्होंने इराक़ लिए स्मृति-शास्त्र की सहायता ली थी। किन्तु उनके इस प्रयास के साथ प्रत्यक्ष रूप से ईश्वर में विश्वास, मूर्ति पूजा आदि विषयों का सम्बन्ध नहीं था। ईश्वर चन्द्र विद्यासागर का हृदय अत्यन्त उदार था इसी कारण वे सबकी शक्तों के पात्र थे। तथापि उनके विधवा-विवाह आदि समाज सुधार के कार्यों ने हिन्दू समाज के एक छोटे हिस्से को ही परिवर्तित कर दिया था। क्योंकि सीमित उद्देश्य की परिकल्पना से युक्त क्रियाकलापों का प्रभाव और प्रतिक्रिया कुछ ही दिनों में समाप्त हो जाते हैं अतः विद्यासागर के इस प्रयोग का भी यही परिणाम हुआ। कानून क्या कहता है ? इस ओर विशेष दृष्टिपात न कर हिन्दू समाज अपने चिर परिचित मार्ग पर ही चलता रहा।¹

4.7 श्री राम कृष्ण देव एवं स्वामी विवेकानन्द

उन दिनों कई हिन्दू प्रचारक भी हिन्दू धर्म की रक्षा के लिये प्रयत्नशील हुए थे। इन सभी लोगों ने हिन्दू धर्म की तर्क पूर्ण व्याख्या कर हिन्दुओं के मन में अपने धर्म के प्रति विश्वास उत्पन्न करने की चेष्टा की थी। किन्तु इन सभी लोगों का कार्य समाज में प्रचार कार्य तक ही सीमित रहा। उससे समाज में धार्मिक रूप में कोई परिवर्तन न हो सका। इनके द्वारा किये गए सुधार-कार्यों में अध्यात्म का सहारा नहीं लिया गया था।²

इस प्रकार समाज में अव्यवस्था की स्थिति में हिन्दुओं ने धर्म का अवलम्बन किया। हिन्दू धर्म ने समाज में नव जागरण का पथ-प्रशस्त किया।³

जिस वर्ष पश्चिमी भावों का वाहन करने वाली अंग्रेजी भाषा को कानून के बल पर भारत में प्रतिष्ठित किया गया था, उसी वर्ष 1836 ई० में श्री रामकृष्ण परमहंस भारत में अवतरित हुए। कम उम्र में ही वे दक्षिणेश्वर के काली मन्दिर में साधना करने लगे। सिद्धि प्राप्त कर उन्होंने यह प्रमाणित

1 भारतीय धर्म और संस्कृति डॉ० रामजी उपाध्याय पृष्ठ 118

2 भारतीय धर्म और संस्कृति डॉ० रामजी उपाध्याय पृष्ठ 118

3 भारतीय संस्कृति और सामाजिक चेतना डॉ० आर० देसाई पृष्ठ 110

किन्तु कि हिन्दू मान मूर्ति पूजक नहीं है। वह जड़-पत्थर-मिट्टी से बनी हुई प्रतिमा के द्वारा परम अतः योगी - सारा की उपाराना करते हैं। उन्होंने लोगो को जागृत किया कि धर्म कहने की बात नहीं है बल्कि अनुभूति की वस्तु है।

श्री रागकृष्ण देव जी एक अत्यंत निष्ठावान ब्राह्मण के पुत्र थे। उनके पिता ब्राह्मणों की एक जाति विशेष को छोड़कर अन्य किसी जाति का दान नहीं ग्रहण करते थे। अपनी पारिवारिक स्थिति और तत्विषय धर्म के कारण श्री रागकृष्ण बहुत छोटी अवस्था में एक मन्दिर में पुजारी होने के लिये मग्न हुए। मन्दिर में जगज्जननी की मूर्ति प्रतिष्ठित थी जिन्हे 'प्रकृति' या 'काली' कहा जाता है। श्री रागकृष्ण देव ने इस मूर्ति के विषय में कहा कि एक स्त्री मूर्ति एक पुरुष मूर्ति पर खड़ी है इसका अर्थ यह है कि 'माया' के आवरण को हटाये बिना हम ज्ञान लाभ नहीं कर सकते। ब्रह्म निर्लिप्त है - वह अज्ञात और अज्ञेय है।¹

प्रतिदिन मा काली की सेवा तथा पूजा अर्चना करने पर इस तरुण पुरोहित के हृदय में कर्मशः ऐसी तीव्र व्याकुलता तथा भक्ति का सागर उमड़ा कि वह नियमित रूप से मन्दिर में पूजा आदि कार्य करने में असमर्थ हो गये। इसलिये वे उसे छोड़कर मन्दिर के अहाते के भीतर ही एक छोटे से जंगल में जाकर दिन-रात ध्यान धारणा करने लगे। साधना में वे इतने लीन हो जाते थे कि 'मैं' अपने शरीर की भी चिन्ता न रहती। उन्होंने लगभग सभी सम्प्रदायों के धर्मगुरुओं से शिक्षा ली थी। इतना होना पर भी वे केवल जगन्माता की ही उपासना किया करते थे। वे सभी में जगन्माता को ही देखा करते थे।²

उनकी दृष्टि में सभी धर्म सत्य हैं। वे कहते थे कि - धर्म जगत में सभी धर्मों का स्थान है। श्री रागकृष्ण देव वर्तमान युग में उपयुक्त धर्म की शिक्षा देने आये थे। जो कि विधायक है न कि

1 विवेकानन्द साहित्य सप्तम खण्ड पृष्ठ 31

2 विवेकानन्द साहित्य सप्तम खण्ड पृष्ठ 32

विध्वंसक। उन्होंने एक नये ढंग से प्रकृति के समीप जाकर सत्य जानने की चेष्टा की थी। जिसके परिणाम स्वरूप उन्होंने वैज्ञानिक धर्म को प्राप्त कर लिया था। वैज्ञानिक - धर्म वह धर्म होता जो किसी को कुछ भी (प्रमाणित हुए बिना) गान लेने को नहीं कहता बल्कि जोंच-पड़ताल कर सत्यता का परीक्षण कर ही किसी बात को स्वीकार करने का आग्रह करता है।¹ श्री रामकृष्ण जो भी उपदेश दे गये वह सब हिन्दू धर्म का सार-स्वरूप है। उन्होंने अपनी ओर से कोई नई बात नहीं कही। वे कोई नया वाद चलाने के आकाशी नहीं थे।² यौवन् काल में विवाह होने के बाद भी एक गृहस्थ की भाँति रहते हुए उन्होंने सन्यासी जीवन बिताया।

स्वामी रामकृष्ण जी तत्कालीन भारत की मूल आवश्यकता को समझते थे। यही कारण है कि उन्होंने कहा कि मनुष्य सभी व्यवस्थाओं से स्वतंत्र है। वास्तव में पूरे जीवन का मुख्य लक्ष्य ईश्वर का प्राप्त करना है। सभी धर्म ईश्वर प्राप्ति के विभिन्न मार्ग हैं। सभी धर्मों के लोगों के बीच सद्भावना की स्थापना की आवश्यकता है। सरलता और विवेक बुद्धि द्वारा विवेचना कर ही भक्ति मार्ग का अनुसरण करना चाहिये।³ वर्तमान युग में सामाजिक व्यवस्था में आये परिवर्तनों को स्वीकारते हुए ही स्वामी रामकृष्ण जी ने कहा कि आज के युग में प्राचीन युग की कठिन तपश्चर्या या यज्ञादि विभिन्न साधना - पद्धतियों के अनुरूप आचरण करना असम्भव है। अद्वैत-ज्ञान, धर्म-साधना की अंतिम बात है। सरसरी सभी वस्तुओं का चाहे वे जिस प्रकार के भी जीव हों उन्हें अन्ततः ब्रह्ममय ही होना है। सरसरी का उपकार ईश्वर करते हैं। मनुष्य केवल शिवभाव से जीव की सेवा कर सकता है और इससे उसका अपना ही उपकार होता है।⁴

दक्षिणेश्वर के परमपुरुष श्री रामकृष्ण उन्नीसवीं शताब्दी के अन्तिम चौथे भाग में इन्हीं मूल्यों का प्रचार करते थे। उन्होंने अपने जीवन में त्याग, वैराग्य, सरलता, ईश्वर - प्रेम, सत् - असत्

1. विवेकानन्द साहित्य सप्तम खण्ड पृष्ठ 11

2. विवेकानन्द साहित्य सप्तम खण्ड पृष्ठ 17

3. मुरारिदास विवेकानन्द - (प्रथम भाग) स्वामी विवेकानन्द पृष्ठ 14

4. विवेकानन्द साहित्य सप्तम खण्ड पृष्ठ 14

विवेक एव शिव भाव से जीव की सेवा आदि की पराकाष्ठा दिखाकर मानव मन को ईश्वर के चरण कमल की ओर आकृष्ट किया।¹

हिन्दू समाज के लिये ये अत्यंत गौरवमय एवं सौभाग्य के दिन थे। हिन्दू पुनः अपने मूल स्वरूप का पहचानन लगे थे उनमें उत्थिति करने की लालसा फिर से पलने - बढ़ने लगी थी। ऐसे समय में इन्हीं महापुरुष के आकर्षण से खिचकर उनके ही भावी सदेशवाहक के रूप में बंगाल का युवावर्ग दक्षिणेश्वर में आ उपस्थित हुआ।

भक्तों के साथ ईश्वर - चर्चा करने को व्याकुल श्री रामकृष्ण अटारी की छत से भावी भक्तों को पुकारा करते थे। जिसके फलस्वरूप शीघ्र ही सब दक्षिणेश्वर में इकट्ठे हुए। उस पुकार पर नवयुग के प्रतिनिधि - स्वरूप बाह्य भक्तगण पहले दल-बल के साथ दक्षिणेश्वर में उपस्थित हुए किन्तु वे सब दक्षिणेश्वर के परम पुरुष का पूर्ण परिचय नहीं ले सके। उन लोगों की शिक्षा-दीक्षा साम्प्रदायिक विधि-निषेध और प्रयोजन आदि इसमें बाधक थे। उन सब ने श्री रामकृष्ण को ईश्वर भक्तों में से एक मानकर ही पहचाना था। फिर भी यह बात निश्चय ही स्वीकार करने योग्य है कि श्री रामकृष्ण के प्रभाव से अनेक बाह्य भक्तों के जीवन में विशेष परिवर्तन घटित हुआ था। समाज के अन्तर्द्वन्द्व के कारण हो या दूसरा जो कोई भी कारण हो स्थानीय अनेक बाह्य भक्त केवल रामाज-सुधार और प्रचार से सन्तुष्ट नहीं रह सके। उनमें से अनेक खासकर केशवचन्द्र सेन, विजय कृष्ण गोरखामी आदि का मन अनुभूति-मूलक धर्म के प्रति आकृष्ट हुआ था। इसी कारण उन लोगों ने श्री राम कृष्ण के चरित से मुग्ध होकर दक्षिणेश्वर आना-जाना शुरू किया था।

इस प्रकार श्री रामकृष्ण को केन्द्र में रखकर नव-जागृत सनातन धर्म नवीन पथी ब्रह्म पर एक गहरा प्रभाव डालने में समर्थ हुआ था। किन्तु नवयुग के लिये इतना पर्याप्त नहीं था। रामाज में पूर्ण परिवर्तन लाने के लिये बंगाल के विश्वविद्यालय में पढ़ने वाले नवयुवकों की आवश्यकता थी

जिनके शरीर में असीम बल मन में अदम्य उत्साह भरा हुआ हो। जिन्होंने अपने देश की परम्पराओं का त्यागन का संकल्प न किया हो तथा राज्य को स्वीकार करने के लिये जिन्होंने अपने हृदय के सारे द्वार खुले रखे हों।¹

इस श्रेणी के युवकों में सबसे आगे थे श्री नरेन्द्र नाथ दत्त (स्वामी विवेकानन्द)। इन युवकों का उद्देश्य केवल आत्मरक्षा ही नहीं बल्कि आत्मज्ञान आत्मश्रद्धा और आत्म-समाधि प्राप्त करना था तथा समाज के अन्य लोगों को इस दिशा में लाभ पहुँचाना था।

इस क्षेत्र में स्वामी विवेकानन्द जी ने वह कार्य कर दिखाया जिसे शंकराचार्य के बाद अन्य किसी महापुरुष ने करने का साहस नहीं किया था। तत्कालीन परिस्थितियों में यह सोचा भी नहीं जा सकता था कि प्राचीन भारतीय आर्यों की एक सन्तान अपनी तपस्या के बल पर इंग्लैण्ड तथा अमेरिका के विद्वानों को यह कर दिखायेगी कि प्राचीन हिन्दू-धर्म अन्य धर्मों की अपेक्षा श्रेष्ठ है।²

स्वामी विवेकानन्द जी प्राचीन भारत के गौरव को पुनर्स्थापित करना चाहते थे। वे अपने देश की अव्यवस्था से अत्यन्त विचित्रित थे। उन्होंने कहा कि यह एक अस्तव्यस्तता का युग है। समाज की बिगड़ी हुई अवस्था का सुधार करने के लिये जो भी सामाजिक व धार्मिक आन्दोलन हुए वे अपने लक्ष्य को प्राप्त करने में सफल सिद्ध नहीं हो पाये। इन आन्दोलनों की भी वही परम्परा थी, जो दिल्ली साम्राज्य के प्रभुत्व काल में उत्तर-भारत के सम्प्रदायों की थी। इन दिनों विजयी जाति के साथ आध्यत्मिक असमानता की अपेक्षा सामाजिक असमानता बहुत अधिक थी। गोरे शासकों का समर्थन प्राप्त करना ही इस शताब्दी के हिन्दू सम्प्रदायों ने अपना प्रमुख लक्ष्य बना रखा था। इन सम्प्रदायों की स्थिति भी कुकुरमुत्तो जैसी हो गयी थी। ये सम्प्रदाय जनमानस से अलग होते जा रहे थे।³

1 भारतीय धर्म तथा संस्कृति डॉ० रामजी उपाध्याय पृष्ठ 130

2 विवेकानन्द-आत्मरक्षा "असुर" पृष्ठ 241

स्वामी विवेकानन्द जी ने गुरु रामकृष्ण देव के द्वारा निर्धारित किये गये मार्ग पर चलते हुए रामाज-सुधार के कार्य को आध्यात्मिक स्वरूप प्रदान किया। वे मानते थे कि राष्ट्र के पास धर्म और परम्पराओं की वह अगूल्या धरोहर है जिसके आधार पर देश की सभी सामाजिक और राजनैतिक समस्याओं का समाधान किया जा सकता है।¹

शिकागो की विश्व-धर्म महाराग मे सारा के विभिन्न धर्म प्रतिनिधियों के सम्मुख उन्होंने बताया कि 'भारतीय सनातन धर्म' ही श्रेष्ठ है। वैदिक-धर्म का सामना ससार का कोई भी धर्म नहीं कर सकता। इतना ही नहीं उन्होंने कई महाद्वीपों के भिन्न-भिन्न स्थानों पर वैदिक ज्ञान का प्रचार करके वहाँ के बहुत से विद्वानों का ध्यान प्राचीन धर्म तथा दर्शन की ओर आकर्षित कर दिया, जिसका अब वहाँ से हटना असम्भव है।² आज तक यूरोप तथा अमेरिका के आधुनिक सम्य राष्ट्र हमारे धर्म के असली स्वरूप से नितान्त अनभिज्ञ थे, परन्तु स्वामी विवेकानन्द ने अपनी आध्यात्मिक शिक्षाओं द्वारा उन सभी की आँखें खोली थीं। आज पश्चात्य राष्ट्रों को यह मालूम हो गया कि हमारा प्राचीन धर्म जिस व अज्ञानतावश पाखण्डियों की रुढ़ियों का धर्म अथवा केवल मूर्खों के लिये पोषा का ढेर ही समझा करते थे।³ स्वामी विवेकानन्द जी के द्वारा किये गये धर्म-प्रचार से उन सभी के दृष्टिकोण में परिवर्तन आ गया।

स्वामी जी ने विश्व को यह बताया कि - प्राचीन भारतवासियों ने प्रकृति के साथ युग-युगान्तर व्यापी संग्राम में जो असंख्य जय-पताकाएँ संग्रह की थी वे झझावात के झकोरे में पड़कर यद्यपि आज जीर्ण हो गयी हैं किन्तु फिर भी वे भारत के अतीत गौरव की जय घोषणा कर रही हैं।

स्वामी जी ने कहा कि - भारत सम्राट अशोक के समय से ही अपने धर्म प्रचारक बाहर भेजता आया है। उन दिनों जब बौद्ध धर्म नया था और उसके पास आस-पास के राष्ट्रों को सिखाने के

1 विवेकानन्द साहित्य दशम खण्ड, पृष्ठ 125

2 विवेकानन्द साहित्य पंचम खण्ड, पृष्ठ 242

लिय कोई बात थी कालान्तर में स्वार्थ बढ़ जाने के कारण यह कार्य अवरुद्ध हो गया है। यह सिद्धान्त भुला दिया गया कि - राष्ट्र और व्यक्ति समान रूप से आपस में लेन-देन के द्वारा ही कायम रहते हैं और उन्नति करते हैं¹, सरार के प्रति उनका संदेश सदैव एक ही रहा है। वह आध्यात्मिक है अनर्गुली विचारों का क्षेत्र है। भारत गविष्य का महान विजेता होगा। एक राग्य था जब भारत धर्म - प्रचार कार्य की एक महान शक्ति थी। इंग्लैण्ड के ईसाई धर्म स्वीकार करने के सैकड़ों वर्ष पहले से ही भारत विश्व में धर्म प्रचार करता रहा है।²

स्वामी विवेकानन्द जी समग्र रूप से भारतीय हैं उनके समस्त विचारों में उनकी राष्ट्र के प्रति अटूट श्रद्धा और भारत की समस्त जनता का संगठन सम्मिलित है। उनके विचारों ने बंगाल के राष्ट्रीय आन्दोलन में बहुत योगदान किया है। वे अंग्रेजों से युद्ध करने के अतिरिक्त इस बात पर जोर देते थे कि एक ऐसा जनमानस तैयार होना चाहिये जो परतन्त्रता को नहीं वरन् स्वतन्त्रता को स्वीकार करे और उसकी प्राप्ति के लिए प्रयास करे। इसके लिये राजनीति और समाज सुधार केवल आशिक परिवर्तन ला सकते हैं। समस्याओं का जड़ से अन्त करने के लिये प्राचीन भारतीय आध्यात्मिक प्रवृत्ति को अपनाया जाना ही उन्होंने आवश्यक बताया जिससे कि देश में एक जागृति पैदा हो। प्रत्येक राष्ट्र का अपना कर्तव्य होता है और स्वभावतः प्रत्येक राष्ट्रकी अपनी विशेषता है अपना व्यक्तित्व है, प्रत्येक राष्ट्र दूसरे राष्ट्रों के साथ सम्बन्ध रखने के लिए भी अपनी एक धारणा रखता है। यही राष्ट्रीय जीवन का आधार है।³

स्वामी जी का विश्वास था कि भारतीय संस्कृति का ही विकास कर हम महान से महान कार्य कर सकते हैं। भारत स्वयं विचारों के मामले में धनी है। विश्व की समस्त संस्कृतियों ने भारतीय संस्कृति से बहुत कुछ लिया है। स्वामी विवेकानन्द जी की यही धारणा आधुनिक भारत की

1 विवेकानन्द साहित्य चतुर्थ खण्ड, पृष्ठ 235

2 विवेकानन्द साहित्य चतुर्थ खण्ड, पृष्ठ 235

सांस्कृतिक चेतना का मूलाधार है। स्वामी जी ने अपने सदेश से सोये हुए भारत की तन्द्रा भग कर नवीन भारत का निर्माण किया। अपमूल्यों का नाश हुआ और सदमूल्यों का सृजन हुआ।

स्वामी जी ने अपने कर्मगत जीवन से राचित तामसिक मूल्यों को दूर किया एवं जाति के सुप्त चेतन मूल्यों को जागृत किया। सामाजिक, राजनैतिक, आर्थिक इत्यादि सभी क्षेत्रों में आज उन्हीं के द्वारा स्थापित क्रांतिकारी नवीन मूल्यों का प्रभाव स्पष्ट दिखायी देता है। राष्ट्रीय आंदोलन में भी स्वामी जी ने नवमूल्यों की स्थापना कर इसे अभिप्रेषित करने का कार्य किया। स्वतंत्रता आंदोलन के नेताओं ने भी स्वामी विवेकानन्द के व्यक्तित्व से प्रत्यक्ष और परोक्ष रूप से प्रेरणा ग्रहण की थी।

एक सार्वथा नवीन मूल्य के रूप में आर्थिक साम्य की कल्पना भी स्वामी जी ने बहुत पहले ही की थी जिस पर आज भारत का समाजतंत्रवाद टिका हुआ है तथा जिस मूल्य की नींव पर गणतान्त्रिक राष्ट्रगठन के कार्य में देश के नेतागण जुटे हुए हैं। स्वामी जी ने समाजतंत्र रूपी एक नवीन मूल्य का विचार प्रतिपादित किया था और खुद को समाजतंत्रवादी के रूप में घोषित भी किया था लेकिन उनके समाजवाद की कल्पना आज के निरीश्वर साम्यवाद से मूलतः भिन्न थी। स्वामी जी ने दृढ़ कदम रखा है कि एकमात्र वेदान्त ही समाजतंत्रवाद की युक्तिरागत दार्शनिक भित्ति होने लायक है। वे कहते हैं कि मानव समाज की उन्नति चाहने वाले व्यवितगण कम से कम उनके परिचालकगण यह समझने का प्रयास कर रहे हैं कि उनके धन साम्य एवं समान अधिकार पर आधारित मतवाद की एक आध्यात्मिक भित्ति रहना सगत है और एकमात्र वेदान्त ही यह भित्ति होने योग्य है। उन्होंने आगे भी कहा है कि सामाजिक राजनैतिक एवं आध्यात्मिक सभी क्षेत्रों में यथार्थ मंगल स्थापित करने का केवल एक ही सूत्र विद्यमान है और वह सूत्र है यह जान लेना कि - 'मे और मेरा भाई एक है। सभी देशों, सभी युगों में, सभी जातियों के लिए यह महासत्य समान रूप से लागू होता है। उन्होंने वेदान्त के आत्मिक एकत्व पर आधारित साम्य को मानव जीवन के सभी क्षेत्रों में प्रवेश करने के लिए कहा। इस प्रकार साम्य के इस भाव को स्वामी जी ने चिरनवीन मूल्य के रूप में प्रतिपादित किया था।

उन्होंने राष्ट्रगठन के रूप में एक ऐसे आदर्श मूल्य की कल्पना की थी जिसमें ब्राह्मण युग का ज्ञान क्षत्रियों की सम्यक्ता वैश्यों की प्रगति की शक्ति तथा शूद्रों का साम्य आदर्श ये सब पूरी-पूरी मात्रा में बने रहेंगे पर इनके दोष न रहेंगे। जब वे कहते थे कि - ब्राह्मण क्षत्रिय और वैश्य युगों की प्रधानता अब अस्ताचल की ओर चली गयी है अब तो शूद्र युग का प्रादुर्भाव होगा। इसे कोई राक नहीं राकेगा। निश्चित रूप से उनकी दृष्टि कितनी भविष्योन्मुखी थी इसका राज ही अनुमान लगाया जा सकता है क्योंकि आज इसी दलित चेतना दलितोत्थान की बात सामाजिक राजनैतिक क्षेत्र में की जा रही है। दलित हित के सामाजिक उत्थान की बात गाँधी ने भी उठायी थी। इस प्रकार दलित चेतना जो सामाजिक धरातल पर एक मूल्य के रूप में स्थापित हो गयी है उसकी उद्भावना भी विवेकानन्द ने ही कर दी थी। तभी तो उन्होंने ब्राह्मण आदि उच्च वर्णों से कहा था कि - तुम लोग अपने को शून्य में लीन करके अदृश्य हो जाओ और अपने स्थान पर नवभारत का उदय होने दो। उसका उदय हल चलाने वाले किसानों की कुटिया से, मछुए मोचियों और मेहतारों की झोपड़ियों से हो। स्वामी जी ने अपनी शिक्षाओं और उपदेशों से समाज में व्याप्त अनेकों अपमूल्यों का निरसन भी किया था। तत्कालीन भारतीय समाज में व्याप्त जाति-व्यवस्था एवं वर्ण-व्यवस्था को अपमूल्य (Disvalue) के रूप में चित्रित करते हुए स्वामी जी ने इसका बड़े व्यापक स्तर पर विरोध किया। जातिवादी तथा वर्णवादी व्यवस्था के कारण समाज की आधारशिला डगमगाने लगी थी। स्वामी जी ने इसको सर्वथा नए रूप में परिभाषित करने का प्रयास किया था। उन्होंने जाति व्यवस्था में आयी बुराइयों को दूर करने का प्रयास किया। स्वामी जी ने वर्ण के सिद्धान्त में जाति को मात्र जन्म के आधार पर न मानकर कर्म के आधार पर स्वीकार किया। वे मानते थे कि मनुष्य के लिए एक जाति से दूसरी जाति में चले जाना सम्भव है। स्वामी जी के उपरोक्त विचार सामाजिक आधार पर एक क्रांति का आह्वान करते हैं।

भारतीय समाज में अस्पृश्यता एवं कुसंस्कार एक अपमूल्य के रूप में फैला था। उसका भी स्वामी जी ने अपने प्रबल तर्कों से विरोध किया। स्वामी जी का कार्य था कुसंस्कार के स्थान पर सम्प्राप्ति की शक्ति का संचार करना। अस्पृश्यता को वे देश की आध्यात्मिक उन्नति में सबसे बड़ी

मानत थे। उन्होंने कहा कि रुढ़िवादिता एक अपमूल्य है जो हमें नीचे गिराती है। हमें इससे अलग रहकर अप्रगतिशील विचारों को त्यागकर प्रगति के मार्ग का अनुसरण करना चाहिए। समाज में फैसे अधविश्वास को मिटाना चाहिए। तर्क और बुद्धि की कसौटी पर ही किसी परम्परा को स्वीकार करना चाहिए। इस प्रकार तर्क एवं बुद्धि को उन्होंने अपमूल्यों के निवारण के साधन मूल्य के रूप में स्वीकार किया था।

उन्होंने धर्म की नयी परिभाषा दी तथा उसी नवीन सदमों में व्याख्यायित किया। धर्म का उन्होंने शाश्वत मूल्य तो स्वीकार किया लेकिन इसकी प्रणाली तार्किक एवं बौद्धिक बनाने की बात की थी। उन्होंने कहा था कि हम सब धर्मों में निम्न सत्य से उच्च सत्य की ओर जाते हैं। सम्पूर्ण सृष्टि के पीछे एक एकता है पर मनो में बड़ी विविधता है। वह (ब्रह्म) एक है ज्ञानी उसे विविध नामों से पुकारते हैं।¹ उन्होंने आत्म त्याग को सर्वोच्च कोटि का धर्म माना था। उनके शब्दों में धर्म की उत्पत्ति आत्म त्याग से ही होती है। अपने लिए कुछ भी मत चाहो। सब दूसरों के लिए चाहो। इस प्रकार धर्म के क्षेत्र में भी विवेकानन्द जी ने त्याग सहिष्णुता उदारता आदि मानवीय गुणों को सर्वोच्च मूल्यों के रूप में स्वीकार किया था।²

विवेकानन्द जी ने मानव धर्म को एक नवीन मूल्य के रूप में विश्व के सामने रखा था। उन्होंने सर्व धर्म सम्मेलन में यह सिद्ध कर दिया था कि धार्मिकता, पवित्रता और सहिष्णुता विश्व के किसी एक मठ की बपौती नहीं है। उन्होंने कहा था कि विश्व बहुत्व की स्थापना तभी हो सकती है जब मानव धर्म की स्थापना हो तथा मानव धर्म की स्थापना के लिए आवश्यक है कि - धार्मिक कुरीतियों का निराकरण किया जाय। इस प्रकार मानव धर्म ही उनका सर्वोच्च अभिप्रेत था तथा मानव धर्म ही वह मूल्य था जिसका प्रचार प्रसार उन्होंने अपने जीवन का लक्ष्य बना रखा था।

धार्मिक सहिष्णुता जिसका एक चरम मूल्य के रूप में स्वामी जी के गुरु रामकृष्ण परमहंस ने शायद सबसे पहले कहा था। इसी धार्मिक सहिष्णुता और मानव प्रेम का संदेश स्वामी जी आज भी फैलाते रहे।

इस प्रकार हम देखते हैं कि सांस्कृतिक नवजागरण काल में स्वामी विवेकानन्द का प्रादुर्भाव एक युगान्तरकारी घटना था। उनके गुरु रामकृष्ण देव ने जिन मूल्यों और सिद्धान्तों का प्रणयन किया था उसे जन सामान्य में व्याप्त करने का कार्य स्वामी विवेकानन्द जी ने किया था। उन्नीसवीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में भारतीय सामाजिक राजनैतिक क्षितिज पर विवेकानन्द का उदय कुछ नवीन मूल्यों के अभ्युदय के रूप में हुआ था। उन्होंने तत्कालीन समाज से व्याप्त अपमूल्यों यथा रुढ़िवादिता, वर्ण व्यवस्था, जातिव्यवस्था, धार्मिक असहिष्णुता आदि का निरसन किया तथा धार्मिक सहिष्णुता, मानव धर्म, त्याग, प्रेम आदि सदमूल्यों की स्थापना की जिन्होंने आगे चलकर भारत की राष्ट्रीय जागृति में अपनी महत्वपूर्ण भूमिका निभाई।

द्वितीय खण्ड

स्वातंत्र्य-पूर्व मूल्य-दर्शन

अध्याय 1

रवीन्द्र नाथ टैगोर (1861-1941)

1.1 सामान्य परिचय

रवीन्द्र के सम्वन्ध में काउण्ट कैसरलिंग की टिप्पणी कि 'उनसे अधिक सार्वभौमिक सर्वव्यापी व्यक्तित्व वाल इंसान से मरी भेट नहीं हुई'¹ अति शयोक्तिपूर्ण नहीं है। रवीन्द्र के इस सार्वभौमिक सर्वव्यापी व्यक्तित्व के निर्माण में बहुत से तत्वों का प्रभाव रहा। ये तत्व उन्हें प्राच्य और पाश्चात्य दोनों ही संस्कृतियों व परम्पराओं से प्राप्त हुए। प्रथमतः उन्हें उपनिषदों से सर्वाधिक प्रेरणा मिली। अपने अधिकांश समकालीनों की अपेक्षा रवीन्द्र नाथ ने उपनिषदों से कहीं अधिक प्राप्त किया।² दूसरे इतना ही स्थायी प्रभाव ईश्वरवादी परम्परा का है'³ किन्तु यह मात्र वैष्णव विचारधारा तक ही सीमित नहीं है' व 'कबीर और तुकाराम की ओर उतने ही अधिक आकर्षित थे जितने बंगाल के वेष्णव कवियों की ओर।'⁴ तीसरे "बौद्ध धर्म का टैगोर के लिए जीवन की हर अवस्था से बड़ा महत्व रहा' किन्तु बौद्ध धर्म के प्रभाव का कारण उसका तत्त्वमीमासीय सिद्धान्त नहीं अपितु उसका मानववादी पक्ष रहा। टैगोर कहते हैं 'उसकी मैत्रीभावना, उसकी करुणा तथा दया और बुद्ध के विश्व-प्रेम ने, इन्सान-इन्सान के बीच से दीवारें हटाने में सहायता की है',⁵ चौथे 'पाश्चात्य प्रभाव

1 स रामानन्द चटर्जी गोल्डेन बुक आफ टैगोर गोल्डेन बुक कमेटी कलकत्ता 1931 पृ० 127

2 विश्वनाथ नरवणे आधुनिक भारतीय चिन्तन पृ० 133

3 वही पृ० 131

4 वही पृ० 132

5 वही पृ० 132

यूरोपीय चिन्तन संस्कृति और सामान्य जीवनपद्धति का प्रभाव है वे विज्ञान को यूरोप का 'मानवता के लिए महानतम अवदान' कहते थे।¹ 'यदि संस्कृति और विज्ञान का महान आलोक यूरोप में बुझ जाय तो पूर्व में हमारा क्षितिज भी अन्धकार में विलखता रह जाएगा।'² इसके अतिरिक्त टेगोर ने वेद संस्कृत वागमय बंगाल के लोक गायक बाउल तथा रागकालीन देशीय व अतर्दशीय बौद्धिक भक्तियों से भी प्रभाव व प्रेरणा ग्रहण की। अतः कहा जा सकता है कि गेटे के बाद अन्य कोई ऐसा कार्य नहीं हुआ जिसने इतने श्रोतों को इतनी गहराई से आत्मसात् किया हो अथवा इतने सारे विगिन विचारों पर इतना कठोर दार्शनिक अनुशासन स्थापित किया हो।³ टेगोर की ग्रहणशीलता अद्वितीय है। उनके दर्शन का केन्द्रीय लक्ष्य था प्रत्येक धार्मिक और दार्शनिक परम्परा के श्रेष्ठतम तत्वों का समन्वय परस्पर विरोधी दृष्टिकोणों की उग्रता को मृदु करके उनके बीच सृजनात्मक मध्यम मार्ग की स्थापना दूरस्थ छात्रों के बीच मध्यस्थता। आधुनिक चिन्तन के क्षेत्र में वे सर्वोच्च सामाज्यकर्ता, समन्वयकारी और शान्ति स्थापक हैं।⁴

1.2 रवीन्द्र-दर्शन व चिन्तन का सामान्य सर्वेक्षण

रवीन्द्र अपने को दार्शनिक कहने में सकोच का अनुभव करते हैं। यह सत्य है कि शास्त्रीय जर्मा में वे दार्शनिक नहीं हैं परन्तु 'यदि दर्शन जीवन-जगत के प्रति एक दृष्टि है तो निरसन्देह' रवीन्द्र एक दार्ष्टा है दार्शनिक है।'⁵ रवीन्द्र के दर्शन में मानव-मूल्यों की परीक्षा से पूर्व यह आवश्यक है कि उनका सामान्य दर्शन-चिन्तन को संक्षेप में अवलोकित कर लिया जाय। यद्यपि उन्होंने किसी परम्परागत ढाँचे के अनुसार अपनी दार्शनिक मान्यताओं को प्रस्तुत नहीं किया परन्तु सुविधा की दृष्टि से उसे तत्त्वमीमासीय, नीति-शास्त्रीय व सामाजिक-राजनीतिक आदि विविध शीर्षकों में विभक्त किया

1. वही पृ० 133

2. वही पृ० 133

3. वही पृ० 133

4. वही पृ० 135-1

जा सकता है। किन्तु यहाँ कोई प्राप्ति नहीं होनी चाहिए कि रवीन्द्र के चिन्तन में इस तरह का कोई विभाजन प्राप्त होता है। उनके चिन्तन में इन सभी को समग्र रूप से ही ग्रहण किया गया है।

1.3 तत्त्वमीमासीय विचार

टेगोर के दर्शन में ईश्वर, मनुष्य और प्रकृति तीन मूल तत्त्व हैं। तीनों एक अनिवार्य सम्बन्ध में बंधे हुए हैं।

1.3(अ) ईश्वर

ईश्वर तर्क का विषय न होकर अनुभव का प्राथमिक तत्त्व है। ईश्वर के लिए परम्परागत शास्त्रीय दार्शनिक प्रमाणों का संकेत कहीं-कहीं उनके चिन्तन में प्राप्त होता है परन्तु ईश्वर की सत्ता सिद्ध करने लिए उन्होंने सौन्दर्यमूलक अनुभूति व ईश्वर के व्यक्तिगत अनुभव को आधार बनाया है।

ईश्वर के स्वरूप की दृष्टि से उनका झुकाव रागुण ब्रह्म या ईश्वर की ओर है। ईश्वर अपनी सम्पूर्ण सृष्टि में प्रगट होता है। किन्तु ईश्वर के वैयक्तिक स्वरूप को स्वीकार करते हुए भी वे ईश्वर की असीमितता की उपेक्षा नहीं करते। वे सत्ता के वैयक्तिक पक्ष को प्राथमिकता देते हैं किन्तु उसके निर्वैयक्तिक पक्ष का निषेध नहीं करते। वे मानते हैं कि इनमें विरोध नहीं है, दोनों एक साथ सम्भव हैं। रवीन्द्रप्रेम के आधार पर विरोधी प्रतीत होने वाले इन दो पक्षों का समन्वय करते हैं।¹

1.3(ब) जीव

जीवात्मा की स्वतन्त्र सत्ता है।² मनुष्य एक साथ ही ससीम-असीम दोनों है। उसका ससीम छोर अनिवार्यता के विश्व में है एवं असीम छोर उसकी आकाशाओं के विश्व में। आत्मा सिद्धान्त रूप में असीम है किन्तु अभिव्यक्ति के रूप में ससीम है।³

1. द्रष्टव्य दिश्वनाथ नरवणे आधुनिक भारतीय चिन्तन पृ० 142-43

2. वही पृ० 143

3. वही, पृ० 144

आत्मा की स्वतंत्रता स्वयं ईश्वर के लिए अनिवार्य है। ईश्वर कहता है- मेरे पारा स्वतंत्र सत्ता के रूप में आओ। किसी भी बंधन-ग्रस्त सत्ता की राबगुब गुझ तक पहुँच नहीं हो सकती।¹

टेगोर एक ओर अनेक की समरणा का समधान भी सरदाता से कर देते हैं। इसका लिए व बीज (एक) व वृक्ष (अनेक) की उपमा को प्रयोग करते हैं। किन्तु एकता में अनेकता का यह विरोधाभास तर्क द्वारा नहीं अपितु वैयक्तिक अनुभूति विशेषतः आनन्दानुभूति द्वारा ही समझा जा सकता है।

1.3(स) जगत

ससीम जगत असादिगुध रूप से सत्य है। ससीम जगत को अस्वीकार करना भीरुता है। जगत का मिथ्या कहना या प्रतीति (आभास) मानना गलत है।

1.4 ईश्वर, जीव व जगत में सम्बन्ध

टेगोर के चिन्तन में 'माना का सिद्धान्त' अत्यन्त महत्वपूर्ण है। इसी सिद्धान्त के आधार पर ईश्वर जीव व जगत में सम्बन्ध स्थापित करते हुए टेगोर तीनों की सत्ता स्वीकार करते हैं - परम व्यक्तित्व और परमचेतना के रूप में ईश्वर की, परिवर्तन और अनेकरूपता के क्षेत्र के रूप में प्रकृति या दृश्य जगत की और असीम व्यक्तित्व, स्व या आत्मा की।²

ईश्वर और जगत अस्तित्व की उच्च और निम्न मात्राओं के सूचक हैं। ईश्वर से प्रकृति न तो पूर्ण पृथक् है और न ही एकाकार है। "ईश्वर जगत के बिना निरी कल्पना है, ईश्वर के बिना जगत निरी विश्रुखलता।"³

1. वही पृ० 144

2. वही पृ० 152

3. वही पृ० 151

प्रकृति जोर आत्मा के मध्य अन्तर है पर विरोध नहीं है। प्रकृति के बड़े हुए मैत्री के साथ का तिरस्कार करके मानवता की प्रगति अवरुद्ध होती है। जब कोई मनुष्य प्रकृति-जगत से अपना सम्बन्ध नहीं पहचान पाता तो वह पशु-कायमार में रहने लगता है जिसकी दीवारें उसकी शरीर होती हैं।¹ प्रकृति जोर आत्मा एक दूसरे के बिना अपूर्ण है। प्रकृति अपनी सार्थकता के लिए आत्मा पर निर्भर है और आत्मा अपनी जागरूकता के लिए प्रकृति पर।

इश्वर के प्रकट रूपों में मनुष्य अतुलनीय है। मानव आत्मा अनुपम है क्योंकि उसमें ईश्वर अपने आपका विशेष प्रकार से प्रकट करता है।²

1.5 नीतिमीमासा

टेगोर सुखवाद व उपयोगितावाद के अतिवादी रूपों को स्वीकार नहीं करते। इसी कारण वे शक्तों तथा नीतियों द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त 'शक्ति ही सद्गुण है' को अस्वीकार कर देते हैं।

वे अहमूक्तक समावाद तथा पूर्णतः त्यागमूलक समासवाद के विरोधी हैं। वे इन दोनों पद्धतियों में सामंजस्य स्थापित करते हैं। वे कर्म एवं चिंतन के मध्य मध्यम मार्ग-साधना-मार्ग का प्रतिपादन करते हैं। टेगोर के दर्शन में सामंजस्य या सामंजस्य-सिद्धान्त का महत्वपूर्ण स्थान है। उन्होंने दो अतिया का अस्वीकार करते हुए मध्यम मन (गोल्डेन पाथ) को अपनाया।

स्वतन्त्रता और सभ्य परस्पर पूरक हैं। इनमें विरोध नहीं है। स्वतन्त्रता से तात्पर्य आत्म-नियन्त्रण से है। नैतिक नियमों का मुख्य लक्ष्य आत्म-नियन्त्रण के स्तर तक उठाना है।

मर्ग के सम्बन्ध में टेगोर की धारणा अत्यन्त उदारता है। वे मानव-धर्म के पक्षधर हैं। राव प्राणियों में ज्ञान द्वारा प्रेम द्वारा और सेवा द्वारा समभाव रखना और इस तरह सर्वव्यापक में अपने

रूप को अनुभव करना ही मानव-धर्म का सर्वश्रेष्ठ तत्त्व है।¹ वे सगठित या सस्थागत धर्म का नहीं स्वीकार कर पाते क्योंकि वह आत्म दर्शन में बाधा डालता है।² कवि का धर्म खोजने के लिए है कटुट्टर धर्मात्मा या धर्मतत्त्वज्ञ का धर्म खोजने के लिए नहीं है।³ उनकी मानव-धर्म की खोज प्रकृति में आरम्भ होती है, ईश्वरवाद तक पहुँची। किन्तु उन्हें यहाँ भी सन्तोष नहीं हुआ क्योंकि वे उसा सर्वव्यापी शक्ति के साथ भावनात्मक स्तर पर और भी गहरे सम्पर्क के लिए लालायित थे।⁴ प्रेम के आदान-प्रदान की इस लालसा के कारण वे ईश्वर को वैयक्तिक रूप देते हैं यही उनका जीवन दवता⁵ है। किन्तु उन्हें यहाँ भी सन्तोष नहीं मिलता। उन्होंने वैयक्तिक ईश्वर के साथ सम्पर्क में आनन्द लेना छोड़ दिया और जन-साधारण के माध्यम से उससे सम्पर्क स्थापित करना उन्हें ज्यादा आकर्षण लगा। उनकी आँखों में वे लोग अधम जनरामूह नहीं बल्कि ईश्वर का अवतार थे।⁶ यही रवीन्द्र का मानव-धर्म था। समग्रमानवता-विशेषतः दीन-हीन मानव-की सेवा व कल्याण ही उनके मानव-धर्म का उद्देश्य है।

1.6 सामाजिक एवं राजनीतिक चिन्तन

रवीन्द्र उन सभी प्रणालियों के समर्थक हैं जो मानव के लौकिक-कल्याण में लगे हुए हैं किन्तु उनका उन सभी व्यवस्थाओं का विरोध भी है जो मानव की गरिमा का अपहरण कर लेते हैं। साम्यवाद के सम्बन्ध में उनकी दृष्टि से ज्ञात होता है कि जहाँ एक ओर वे उसकी लोक कल्याण की भावना से प्रभावित थे वही मानव व्यक्तित्व को अपहृत करने की उसकी पद्धति के विरोधी थे।

1 रवीन्द्र नाथ टैगोर साधना (अनु० राय कतु विद्यालकार) राजपाल एडरस नई दिल्ली 1972 पृ० 24

2 हिरेण्यगर्भ वनर्जी रवीन्द्रनाथ टैगोर प्रकाशना विभाग भारत सरकार नई दिल्ली -1982 पृ० 101

3 वही पृ० 105

4 वही पृ० 110

5 वही पृ० 111

समग्र रूप में रवीन्द्र अन्तर्राष्ट्रीयतावादी थे। अपने देश के आदर्शों के प्रति प्रेम और श्रद्धा वास्तविक गुण है पर दूसरे देश के आदर्शों और परम्पराओं के प्रति अश्रद्धा मानवता के विरुद्ध अपराध है।¹ वे विश्व-मानवता में विश्वास रखते थे। वे राकीर्ण राष्ट्रवाद की विरागतियों से उत्तान साम्राज्यवाद उपनिवेशवाद के विरोधी थे। इसीलिए वे पाश्चात्य-साम्यता से प्रभावित होते हुए भी उसकी साम्राज्यवादी नीति के कारण उसमें अपनी आस्था को स्थिर नहीं रख पाते। एक समय था जब मैं सोचता था कि एक दिन यूरोप के अन्तर से एक वास्तविक-साम्यता का जन्म होगा। आज जब मैं सरार छाड़न जा रहा हूँ वह आस्था नष्ट हो चुकी है।²

17 मानववाद

रवीन्द्र का मानववाद जिन मूल धारणाओं पर प्रतिष्ठित है वे हैं- मानव-धर्म की स्थापना सत्य तथा विश्व का मानववादी निरूपण व्यक्ति की विशिष्टता पर आग्रह।

टेगोर का धर्म मानवधर्म है। वे गनुष्य को सर्वोच्च सत्य मानते हैं और उसके आध्यात्मिक विकास में जो भी बाधक है वह धर्म नहीं है। मानवता की सेवा मानव भावना का सर्वगुणी विकास ही धर्म का उद्देश्य है। सारे उत्कृष्ट मूल्य जो ज्ञान, क्रिया, चरित्र एवं सृजनात्मक कृतियों में व्यक्त होते हैं वे धर्म के ही परिचायक हैं।³ रवीन्द्र की किसी सस्थागत या संगठित धर्म में आस्था नहीं थी। उन्होंने हमें प्रेम और मानवता सौन्दर्य और हास्य का धर्म सिखाया।⁴ टेगोर का मानव-धर्म नैतिक तथा सामाजिक जीवन के अन्तर्विरोधों को प्रेम तथा निस्वार्थ कर्म के विकास द्वारा हल करने के लिए

1. रवीन्द्र नाथ ठाकुर विश्वमानवता की ओर (टूवाइस यूनिवर्सल गैन्) अनु० इलाचन्द्र जोशी) हिन्दी संपादित सूचना विभाग लखनऊ 1964 पृ० 23-24

2. वही पृ० 26

3. स० राक्ष्मी सक्ताता स० भा० द० पृ० 127

4. डा० राधाकृष्णन, रवीन्द्रदर्शन (फिलॉसफी आफ़ टैगोर) (अनु० ज्ञानवती दरबार) रजन प्रकाशन नई दिल्ली 1963 पृ० 167 (परिच्छेद में)।

प्र'प्त करता है। रवीन्द्र नाथ का धर्म पाप-पुण्य नफे-नुकरान स्वर्ग-नरक के प्रलाभन अथवा भय से मुक्त है।¹ उनके अनुसार स्वार्थपरता ही अधर्म है प्रेम ही धर्म है। जिस भाँति एक प्रमी अपनी प्रेमिका के सुख-दुख को अपना बना लेता है उसी भाँति अपने प्राण तक न्योछावर कर सकता है उसी भाँति जिस दिन निकृष्टतम सुदूरतम मानवमात्र के दुख का हम अपना बना ले और उसको दूर करने में अपने प्राणों तक का उत्सर्ग करने को प्रस्तुत हो उसी दिन हम धार्मिक कहलान के अधिकारी होंगे उनका धर्म मानववाद की सुन्दर व्याख्या है रवीन्द्र के धर्म में मानवीय तत्त्व ही प्रधान है। जबकि जो धर्म हम आज चारों ओर देखते हैं वह उस मानव तत्त्व का ही समूल नष्ट कर चुका है। यही रवीन्द्र के धर्म और प्रचलित धर्म में मुख्य अन्तर है।² डा० रामाकृष्णन कहते हैं रवीन्द्र का वह आध्यात्मिक धर्म जिसका आदर्श विशुद्ध हृदय और ऊँचा चरित्र है, जिसका सिद्धान्त ईश्वर के प्रति प्रेम और मानव की सेवा है, वह कभी भी पड़ित पुरोहितों की कट्टरता पुराने रीति-रिवाज कट्टरपथी सिद्धान्तों और अधविश्वासों असभ्यता और दमजाति पद और अधिकार वल्लभन वर्ग-विशेष के स्वार्थ और जातीयता के आधार पर राष्ट्रों की श्रेष्ठता से समझोता नहीं कर सकता।³

रवीन्द्र धर्म की सामान्य प्रचलित अवधारणा को स्वीकार नहीं करते। वे सहज मानव धर्म में आस्था रखते हैं। ईश्वर के प्रति निष्ठावान होते हुए भी वे मानव के प्रति अपनी निष्ठा को सर्वोपरि रखते हैं। उनका ईश्वर मंदिर में नहीं है। वह तो किसानों व गजदूरो के साथ उनके कार्यों में सहयोग करने के लिए उन्हीं में सम्मिलित है। इसलिए भजन पूजन साधना आराधना सभी को छोड़ कर इनके बीच में श्रम करो यही सच्ची मुक्ति होगी —

1 रवीन्द्रनाथ टैगोर गनुष्य का धर्म (रिलिजन ऑफ गैन) (अनु० 510) रघुराज गुप्ता अपाला प्रकाशन सहकारी समिति लि०
राखलज 1989

2 यही पृ० 10

3 डा० रामाकृष्णन रवीन्द्रदर्शन, पृ० 144-45

भजन पूजन साधन आराधना

सागरत थाक पड़े

* * * *

नयन मल देख देखि तुझ चये-

देवता नाई धरे।

तिनि गेहेन जथाय माटि भेडे

करे छे चापा चाप—

पाथर भेडे काट छे जे धाय पथ

खारछे वारो गारा।¹

रवीन्द्र अन्नत ईश्वर से अपना परिचय पहचान साक्षात्कार किसी वन या एकांत में नहीं बल्कि
ज्ञान-रामूह के बीच करना चाहते हैं —

विश्व साथे जोगे जेथाय विहार

सेर जान जोग तो गार साथे आगारो।

नयको वने नय विजने

सवार जे थाय आपन तुमि है प्रिय²

रवीन्द्र कहते हैं कि-परम्परागत धार्मिकों का मानना था कि निर्जन में, वन में, एकान्त में ईश्वर का दर्शन व परिचय प्राप्त होता है परन्तु अनुभव से हमें यह विश्वास हुआ कि वह हाट के बीच में है—

‘ भवे छिलेम विजन छायाय

नाई जेखाने आनागोना

1. गीताजज्ञि मीत सख्या 119 (गंगला) साहव कालेलकर युगमूर्ति रवीन्द्रनाथ कृष्ण ब्रदर्स अजमेर 1969 पृ० 21²

2. वही पृ० 21²

आको लोगार हाटर गाइ

चत्सरे जेथाप बेचाकेन।¹

रवीन्द्र ने मुक्ति की प्राप्ति के लिए प्रचलित उपायों को निरर्थक बताया। उनकी मुक्ति वैराग्य साधना में या इन्द्रिय द्वारों को बन्द करके योगासन जमाने में नहीं 'वैराग्य साधने मुक्ति से आमार नय। इन्द्रियेर द्वार, रुद्ध करि योगासन, से नहे आमार।'² बल्कि असाध्यबन्धनों के बीच ही असख्य बन्धन-माझे महानन्दमय लभिवो मुक्तिर स्वाद।'³ रवीन्द्र इसा सुन्दर भुवन इसा मानव के बीच रहना चाहते हैं—

'मरिते चाहि ना आमि सुन्दर भुवने

मानवेर गाझे आमि बाँचि बारे जाइ'⁴

समस्त मनुष्यों के बीच एकात्मता अनुभव ही जीवन का लक्ष्य है। मनुष्य उसी को श्रेष्ठ जानता है जिससे सब कालों के सब मनुष्य स्वीकार कर सकें। अर्थात् अपनी आत्मा में सब मनुष्यों की आत्मा का परिचय देकर इसी परिचय की सम्पूर्णता में ही मनुष्य का अभ्युदय है उसकी विकृति में ही मनुष्य का गतन है।⁵ 'अपने सामान्य दूरारे को देखने की इच्छा को ही शुभ इच्छा कहते हैं सिद्धिलाभ शुभ नहीं है। गैरों के बीच अपने चैतन्य का प्रसारण ही शुभ है क्योंकि परम मानवात्मा के बीच ही आत्मा सत्य है।'⁶ भूमा की उपलब्धि ही एकमात्रसाध्य है वही मानव के लिए सत्य है किन्तु 'भूमा आहार-विहार, आचार-विचार भोग-नैवेद्य और मन्त्र-तन्त्र में नहीं है। भूमा विशुद्ध ज्ञान, विशुद्ध प्रेम विशुद्ध कर्म में है।'⁷

1. वही पृष्ठ 221

2. शिवनाथ रवीन्द्र साहित्य की समीक्षा हिन्दी समिति लखनऊ 1976 पृष्ठ 47

3. वही पृष्ठ 18

4. रवीन्द्र रुद्धावली प्रथम खण्ड पश्चिम बंगाल सरकार बंगाल 1368 पृष्ठ 119

5. रवीन्द्र नाथ टैगोर मनुष्य का धर्म पृष्ठ 34

6. वही पृष्ठ 31

7. वही पृष्ठ 67

वारतव में रवीन्द्र का 'मानव-धर्म' परम्परागत धर्म की मायताओं को अस्वीकार करता है।
 उनके मानवधर्म वस्तुधेव कुटुम्बिकता की अवधारणा पर टिका था। शान्ति निकेतन के लिए रवीन्द्र ने
 आदर्श वाक्य के रूप में 'पत्र विश्वम् भवति एक नीडम्' (जहाँ सम्पूर्ण ससार एक ही कोटर में
 आ गितता है) का चुनाव। उन्होंने गिरार्सन को अपने पत्र में लिखा था 'गरी हार्दिक आशा है कि
 इस दुनिया से जाने के पहले मैं सार्वत्र अपना घर बना सकूँगा।'¹ उन्होंने इस जगत का पूर्ण सत्य
 मानते हुए प्रेम के द्वारा मानवैकता का प्रतिपादन किया। प्रेम से ही इस विश्व का जग हुआ है प्रेम
 से ही उसका जीवन है और प्रेम की ओर उसका गमन है। इसी प्रेम से सामंजस्य की उत्पत्ति होती
 है। प्रेम और सामंजस्य ही राहानुभूति को पैदा करते हैं। हमारी समस्त एकात्मता का मूल इन्हीं में है।

रवीन्द्र मुक्ति की अपनी नवीन धारणा द्वारा सर्वमुक्ति की बात करते हैं। समस्त मानव ससार
 में जब तक दुःख है, अनाद है अपमान है, तब तक कोई एक भी मनुष्य निष्कृति नहीं पा सकता।
 अन्धकार में एक दीप के जरा सा छिद्र करने से रात्रि का क्षय नहीं होता, समस्त अन्धकार के
 अवसान से ही रात्रि का अवसान होता है।² किन्तु रवीन्द्र की मुक्ति ससार से पलायन नहीं है। वे
 तो इसी सुन्दर ससार में जीना चाहते हैं दीन-हीन लोगों के साथ श्रम करना चाहते हैं उन्हें जगाना
 चाहते हैं।

रवीन्द्र का ईश्वर उनके मानव-धर्म को आघात नहीं पहुँचाता क्योंकि मानव स्वतन्त्र है और
 उसकी स्वतन्त्रता ईश्वर के लिए भी आवश्यक है। वे ईश्वर को अलौकिक सत्ता के रूप में स्वीकार
 नहीं करते। वे ईश्वर की परिभाषा मनुष्य के रूप में करते हैं। वह मन्दिर में नहीं है वह किसानों
 मजदूरों के साथ काम करने वाला है। वह किसी तपस्या या साधना से नहीं मानव के साथ उसके
 कामों में हाथ बटाने से प्राप्त होता है।

1. कृष्ण कृष्णजी रवीन्द्रजी एक जीवनी (रवीन्द्रनाथ ए वागेश्वरजी) (अनु० भारत मण्डल कृष्णजी) शिवदास कृष्णजी
 एडि कमन्स एग्रेस 1968 पृ० 250

2. रवीन्द्रनाथ टैगोर मनुष्य का धर्म पृ० ५

इस प्रकार रवीन्द्र— का धर्म मानवता की सेवा व कल्याण का धर्म है। जिसमें ईश्वर को स्थान तो मिला है पर वह किसी दूसरे लोक का वासी न हाकर मंदिर से बाहर किरानो-मजदूरों के बीच काग कर रहा है। धर्म को गायता तो है परन्तु यह सारथागत या साम्प्रदायिक नहीं है। धर्म व नीति के तत्व तो है किन्तु दूसरे रूप में। मुक्ति की कामना के स्थान पर इस सुन्दर सारास ग जीवन की कामना है। मुक्ति का तात्पर्य सारास से वैराग्य या सासार नहीं बल्कि सारास में मानव-कल्याण के लिए सलग्नता है। समग्रत यह मानवता के कल्याण का धर्म है।

1.8 सत्य तथा विश्व का मानववादी निरूपण

कोई भी सत्य रचन में निर्जीव है। टैगोर ने आइस्टाइन के साथ बातचीत में इसी बात पर बल दिया है। उनके अनुराग सभी सत्य-वेज्ञानिक सत्य भी-मानवीय सत्य है मानवीय चेतना से पृथक उसका सार्थक अस्तित्व नहीं है।¹ सत्य का सम्बन्ध स्वतन्त्रता व समय से भी है। ये सत्य के दो पहलू हैं। सत्य को केवल वही समझता है जो सभी में एकता की अनुभूति करता है। सत्य हमें 'वसुधैव कुटुम्बकम्' की ओर ले जाता है। यह विश्व वस्तुत्व की ओर प्रेरित करता है। यह "भ्रातरो मानवा सर्वे" की अनुभूति करने की प्रेरणा देता है। सत्य की मानववादी व्याख्या के साथ ही व विश्व की भी मानववादी व्याख्या प्रस्तुत करते हैं। वे कहते हैं कि गायत्री मंत्र का चिन्तन करते-करते भान हाता है कि विश्व भुवन का अस्तित्व और मेरा अस्तित्व एकात्मक है। 'भुभूर्व स्व'-यह मूलक अन्तरिक्ष में उसी के साथ अखण्ड है। इस विश्व ब्रह्माण्ड के आदि अन्त में जो है वे मेरे मन में चैतन्य की प्रेरणा करते हैं। चैतन्य और विश्व, बाहर और अन्तर सृष्टि की यह दो धाराएँ एक धारा में मिल गई हैं।² वे विश्व में अपनी एकात्मकता का अनुभव करते हैं इसलिए विश्व को असत्य नहीं मान सकते क्योंकि विश्व को असत्य मानने का अर्थ है स्वयं को असत्य मानना। यह ससार केवल उसी के लिए असत् है जो इसे बौद्धिक दृष्टिकोण से ग्रहण करता है। रवीन्द्रनाथ टैगोर के

1. शांति आशी समसामयिक भारतीय दार्शनिक पृ. 16 (आज की ए. ए. द्वितीय की तरफ)।

2. रवीन्द्र नाथ टैगोर, गनुषा का धर्म पृ. 69

लिए ता इराकी पारस्त्विक सत्ता है क्योंकि इसमें उन्हें आनन्द मिलता है। रासार का माया कहना या अगत मानना उनका कार्य है जो अपनी आँखें बन्द किये हुए है। यह जगत यथार्थ है और इससे पर कोई अग जगत नहीं है। अतः मानवता का लक्ष्य इसी जगत में सर्वाधिक कल्याण करना है। मानव की तरह विश्व भी स्वतन्त्र है। वस्तुतः विश्व भी ईश्वर और जीव की तरह अस्तित्वमान है। टेगोर के गात्रा का सिद्धान्त भीना क अस्तित्व को मानता है केवल उनकी गात्रा में अन्तर है। प्रकृति अपनी सार्थकता के लिए आत्मा पर निर्भर है वस्तुतः मानवात्मा का 'निवास स्थान' भी है।¹

इस प्रकार स्पष्ट है कि टेगोर जहाँ रास का मानवीय चेतना से सम्बद्ध हान के कारण ही इस मूल्यवान मानते हैं वही व विश्व की यथार्थ सत्ता स्वीकार करते हैं। यही एकमात्र विश्व है इराके पर कोई दूसरा विश्व नहीं और इसी विश्व में मानवता का कल्याण मानव-जीवन का सर्वोच्च लक्ष्य है।

अध्याय 2

महात्मा गाँधी : दिव्य ज्योति का धरा पर अवतरण

(2 अक्टूबर 1869—30 जनवरी 1948)

रानातन धर्म दर्शन एव संस्कृति के साक्षात् विग्रह महात्मा गाँधी रानातन धर्म के एक दूरदर्शी शोधक एव पेशेकार थे। वे अक्सर कहा करते थे कि मैं किसी नये मन का प्रचार नहीं कर रहा हूँ। महात्मा गाँधी धर्मप्राण व्यक्ति थे। उनके मूल्य दर्शन या जीवन-दृष्टि का सार-सर्वस्व उनकी धर्म की अवधारणा में समाहित है।

2.1 गाँधी जी की धर्म, विषयक अवधारणा और नेतिकता

संसार की किसी भी भाषा में “धर्म” का वस्तुतः कोई पर्याय नहीं है। “विषय का धर्म है उसका विषयत्व। अमृत का धर्म है उसका अमृतत्व। इसी प्रकार मानव का धर्म है मानवत्व। जब तक मानव का मानवत्व है तभी तक मानव, मानव है। तात्पर्यतः “धर्म” वह है, जिसका हग है - जिसको बिना ठहना ही नहीं सकते।¹ धर्म का तत्त्व गूढ़ है।² वस्तुतः “धर्म” शब्द का अर्थ इतना व्यापक है कि एव तत्त्व-प्रदर्शक दृष्टिगत के लिए होता रहा है कि उसे एक निश्चित निर्णय में बाँटना पड़ेगा। संसार में धर्मों की विविधता देखकर जीवन-मार्ग में पोंव रखते ही, यात्री को दिशा-भ्रम होने लगता है और अन्त में वह इस दिशा-भ्रम से घबड़ाकर अपने कुलधर्म अथवा गिरगी अन्य साम्प्रदायिक धर्मों के आगे माथा टेक देता है।

गाँधीजी “धर्म” शब्द का प्रयोग बहुत व्यापक अर्थ में करते हैं। वे “धर्म” को किसी साम्प्रदायिक विशेष के दार्शनिक सिद्धान्तों और रीति-रिवाजों तक ही सीमित नहीं मानते। उनका विचार है कि धर्म मनुष्य की आत्म-शुद्धि करता है और उसे सकुचित साम्प्रदायिक भेदभाव से ऊपर उठाकर मनुष्य मात्र

1 सुगन रामनाथ - “नीति धर्म, दर्शन” 1968 श्रुतिका पृष्ठ 26

2 धर्मस्य तत्त्व निहित गुहायां कर्णोपनिषद् 312

मे एकता स्थापित करता है। वह मनुष्य को विश्व के रचयिता ईश्वर की खोज करने और उसके साथ सम्बद्ध हो जाने के लिए प्रेरित करता है। इस व्यापक अर्थ में 'धर्म' शब्द हिन्दू ईसाई आदि किसी विशेष सम्प्रदाय का बोध नहीं कराता अपितु यह विश्व की नैतिक व्याख्या में मनुष्य के विश्वास का घटक है। यह धर्म, हिन्दुत्व, इस्लाम ईसाई धर्म आदि सभी धर्मों से ऊपर और उन्नत आधार है यही व्यापक धर्म इन सभी धर्मों में एकता स्थापित करता है।¹ गांधी जी कहते हैं कि 'धर्म' का मेरा अभिप्राय हिन्दू-धर्म से नहीं है जिसे कि मैं बेशक और सब धर्मों से अधिक परान्द करता हूँ मेरा मतलब उस मूल धर्म से है, जो हिन्दू-धर्म को लौंघ गया है, जो मनुष्य के स्वभाव तक का परिवर्तन कर देता है जो भीतरी शक्ति के साथ हमारा अटूट सम्बन्ध जोड़ता है, जो हमें निरन्तर अधिक शुद्ध एवं पवित्र करता रहता है। वह मानव स्वभाव का शाश्वत तत्त्व है जो अपनी सम्पूर्ण अविद्यवित के लिए कोई भी कीमत चुकाने को तैयार रहता है और आत्मा को हम सभ्य तक पहुँचाने रखता है जब तक कि उसका अपने स्वरूप का पता नहीं लग जाता है, सर्जनहारा का ज्ञान नहीं हो जाता है।² इस प्रकार गाँधीजी के 'धर्म' का अभिप्राय उस धर्म से है, जो सब धर्मों की बुनियाद है और जो हमें अपने सर्जनहारा का साक्षात्कार कराता है।³

धर्म गाँधीजी के हर कार्य में समाया हुआ था। उनका कहना था कि "मनुष्य धर्म के बिना नहीं जी सकता। कुछ लोग अपनी बुद्धि के घमण्ड से कह देते हैं कि उन्हें धर्म से कोई वास्ता नहीं लेकिन यह तो उसी तरह है - जैसे कि कोई मनुष्य यह कह दे कि वह साँस तो लेता है, परन्तु नाक से नहीं।" इस प्रकार चाहे बुद्धि से चाहे अन्ध-विश्वास से या चाहे राजन बोध से, मनुष्य ईश्वर के साथ अपना कुछ न कुछ सम्बन्ध मानता है।⁴ सामान्य अर्थ में "धर्म" मनुष्य की वह व्यापक

1 बोस निर्मल कुमार - 'सेलेक्शन फ्रॉम गाँधी' पृष्ठ 254

2 'यंग इण्डिया' - 12 अप्रैल 1920 पृष्ठ 2

3 जोसेफ जे० डोक - 'एम्स के० गाँधी', 1909, पृष्ठ 7

4 'यंग इण्डिया' 23 जनवरी 1930 पृष्ठ 25

अभिवृत्ति है जो उसके सम्पूर्ण जीवन को प्रभावित करती है और जो किसी देवी या अति प्राकृतिक सत्ता में उसके विश्वास के फलस्वरूप उत्पन्न होती है।¹ परन्तु आज धर्म को जटिल और गहन बना दिया गया है। अतः हमें “ऐसे किसी रासायनिक धर्म विचारक की जरूरत है, जो साधारण आदमी के सामने निकालकर रख दे कि इतना तो शुद्ध धर्म है और इतनी इसमें मिलावट है।”² गौंधीजी ऐसे ही धर्म विचारक थे। उनके अनुसार धर्म को समझने के लिए ऊँची शिक्षा प्राप्त करना या बड़-बड़ धर्मग्रन्थों का अध्ययन करना अनिवार्य नहीं है। वे कहते हैं कि ‘धर्म वस्तुतः बुद्धिग्राह्य नहीं हृदयग्राह्य है। वह ऐसी वस्तु नहीं जो अपने से अलग हो बल्कि ऐसी वस्तु है, जिसे हम अपने अन्दर से ही विकसित करना हैं, यह सदा हमारे अन्तर में ही है, कुछ लोगों को उसका भान दे और दूसरे कुछ को उसका जरा भी भान नहीं है। धर्म एक व्यक्तिगत संग्रह है, उसे मनुष्य स्वयं ही रख सकता है और स्वयं ही खोता है। समुदाय में जिसकी रक्षा की जा राके, वह धर्म नहीं मत है।’³ गौंधीजी धर्म को साधन मानते हैं जो परम सत् अर्थात् सर्वोच्च मूल्य तक पहुँचने का माध्यम है।

धर्म-साधना (सद्मूल्य साधन) में गौंधीजी प्रार्थना-उपासना को महत्वपूर्ण स्थान दते हैं। “प्रार्थना वियोगी का विलाप है” वह “आत्मा का आहार है।” प्रार्थना का अर्थ है- प्रभु के चरणों में रारवरवार्षण। गौंधीजी के अनुसार पूजा-स्थल किसी भी धर्म के हो, वे पवित्र हैं। गन्दिर, मस्जिद या गिरजाघर ईश्वर के इन भिन्न-भिन्न निवास स्थानों में मैं कोई अन्तर नहीं करता हूँ। गनुष्य की श्रद्धा ने उनका निर्माण किया है और उसने उन्हें जो माना है, वही वे हैं।”⁴ गौंधीजी ने धर्म की आत्मा के रूप में, मन को एकाग्रचित्त और पवित्र रखने के लिए प्रार्थना को स्वीकार किया है तथा यह प्रक्रिया गहरी श्रद्धा, हृदय की गहराइयों के बीच से उठती है। उन्होंने कहा है कि “मैं मानता हूँ कि प्रार्थना

1 वर्मा, वेद प्रकाश — ‘धर्म दर्शन की गूल समस्याये’ 1991, पृष्ठ 299

2 सुमन, रामनाथ — “गौंधीवाद की रूप रेखा”, छठौं संस्करण 1955 पृष्ठ 34

3 सुमन रामनाथ — “गौंधीवाद की रूप रेखा”, छठौं संस्करण 1955 पृष्ठ 34

4 ‘हरिजनबन्धु’, 18 मार्च 1933, 4

धर्म का प्राण और सार है और इसीलिए प्रार्थना मनुष्य के जीवन का धर्म होनी चाहिए। प्रार्थना जोसे धर्म का सबसे मार्मिक अंग है वेसे ही मानव जीवन का भी है। प्रार्थना या तो याचना रूप होती है या व्यापक अर्थ में वह ईश्वर से भीतरी लो लगाना है।¹ प्रार्थना हमें यह स्मरण करानो है कि हम मनु के सहारे के बिना लाचार है और प्रार्थना बिना कोई प्रयत्न सफल नहीं होता। प्रार्थना, प्राण के पुकार है। वह आत्मशुद्धि का, आत्मनिरीक्षण का आह्वान है।² जिनके हृदय में ईश्वर समाया हुआ है उनके लिए काम ही पूजा बन जाता है। जिनके लिए जीवन भोग का दूसरा नाम है, उनके लिए पूजा हेतु निश्चित समय की हर परिधि छोटी पड जाती है। “किसी के लिए एक मिनट काफी हो सकता है और किसी के लिए चौबीस घंटे भी थोड़े हो सकते हैं। जिनके हृदय में ईश्वर रूप जागृत बसा हुआ है, उनके लिए श्रम ही प्रार्थना है।”³

2.2 धर्म और नैतिकता (Religion and Morality, the value of means)

नैतिक सत्य और सदावरण के बल पर मानव समाज की अभीष्ट सिद्धि तथा व्यवस्था होता है। आदिकाल में जब मानव सभ्यता की ज्योति से प्रकाशित होता नहीं दिखता। हम नोते के साधन में पियार करने हुये इतना भर देखना है कि किया गया काम शुभ है और शुद्ध इरादे से किया गया है। उसके परिणाम पर हमारा कोई नियन्त्रण नहीं है। फलदाता तो एकमात्र परमेश्वर है।⁴

नीति-धर्म के साधक को किसी भी कार्य को भय, पक्षपात, दबाव या व्यग्रता के द्वारा नहीं करना चाहिए। कार्य स्वप्रसूत और अपने आप किया जाय। जो कार्य, कर्त्ता कर रहा है उससे उसके निजी स्वार्थ की गंध तक नहीं होनी चाहिए। वह कार्य सदैव परहित साधना की दृष्टि से किया जाना चाहिए। सम्पूर्ण विश्व में आत्मतत्त्व व्याप्त है, ओत-प्रोत है और उससे साक्षात्कार करने के उद्देश्य से

1 'यग इण्डिया' 23 जनवरी, 1930

2 'हरिजन' 8 जून 1935

3 'यग इण्डिया', 10 दिसंबर 1926

4 सुबन्, रागनाथ → 'नीति-धर्म-दर्शन', पृष्ठ 132-133

सभी प्राणियों के प्रति आत्मैक्य की भावना रखकर उसके अनुसार कार्य करना नीति-धर्म या पालन करना है।¹

2.3 नैतिक मूल्यों पर आश्रित धर्म (Religion based on values of morality)

दार्शनिकों ने धर्म का नैतिकता का अभिन्न अंग बताया है। समाज-शास्त्री दुर्कीम का जोर है कि नैतिकता की उत्पत्ति पहले हुई और धर्म इसके बाद में, क्योंकि नैतिक नियमों में प्रयत्न की भावना जुड़ने के बाद ही पूजा या आराधना की धारणा प्रबल हो सकी।² अतः धर्म नैतिक मूल्यों पर आश्रित है। ब्रेथवेट का भी यही मत है कि धर्म वस्तुतः नैतिकता से भिन्न तथा स्वतन्त्र न होता, उसी का एक अपरिहार्य भाग मात्र है। नैतिक मूल्यों, आदर्शों अथवा नियमों के बिना हम धर्म के अस्तित्व की ही नहीं कर सकते। गान्धी जी भी धर्म को नैतिक आधार पर आश्रित मानते हैं। वे नैतिक आधार पर सत्य, अहिंसा, अस्तेय, अपरिग्रह, इन्द्रियनिग्रह आदि नैतिक नियमों का जीवन पर्यन्त पालन करना और उनके अनुसार आचरण करना। अपने जीवन को हिंसा, द्वेष, घृणा, ईर्ष्या, लोभ, क्रोध, काम आदि अनन्त दूषणों से दूर रखकर उसे शुद्ध बनाना। इसे ही गान्धीजी नीति-धर्म भी कहते हैं। उनका कहना है कि “धर्म बुद्धिगम्य नहीं हृदयगम्य है। इसलिए धर्म मुख्य लोगों के लिए भी है।”³ नमः केवल शास्त्रों का विद्वाना ही को थाती नहीं यह तो अनपढ़ के लिए भी है। उसका सम्बन्ध तब के जीवन से नहीं है वरन् अटल श्रद्धा और शुद्ध हृदय से है। विकारहीन हृदय सात्त्विक धर्म का ही अंग है। जिन नैतिक नियमों से हृदय शुद्ध हो धर्म के अंग है। गान्धीजी का निश्चित मत है कि ईश्वर का साक्षात्कार शुद्ध सदाचारी जीवन के द्वारा ही किया जा सकता है, उनके शब्दों में ईश्वर का कानून शुद्ध सदाचारी जीवन में मूर्तिमान् होता है।⁴ हमारे कर्मों का सम्बन्ध हमारे विचारों से होता है। मन

1 द्रष्टव्य धृति क्षमा दमोऽस्तेयम् शौचमिन्द्रिय निग्रह ।

धीर्विद्या सत्यगक्रोधो दशकम् धर्म लक्षणम् ।।

2 दुर्खीम इमाइल – ‘एलीमेन्टरी फार्स आफ रिलीजन’

3 महादेव की डायरी भाग 2 पृष्ठ 233

4 ‘सत्य ही ईश्वर है’ पृष्ठ 105

यदि विकारहीन है तो विचार भी शुद्ध होंगे और वाणी भी शुद्ध होगी तथा कर्म भी शुद्ध ही रहेंगे। इसका फल भी शुद्ध ही मिलेगा। एक वस्तु, दूसरे से जुड़ी हुई है। अतएव सदाचरणशील व्यक्ति के लिए यह परमावश्यक है कि वह अपने विचारों में मलिनता का कभी प्रवेश न होने दे।

गान्धीजी ने धार्मिक पुरुष को भी सचेत करते हुये कहा है कि “आचरण रहित विचार कितने ही अच्छे क्यों न हो, तो भी उन्हें खोटे-मोती की तरह समझना चाहिए।”¹ विचार और आचरण में सामंजस्य नितान्त आवश्यक है। मनुष्य की कथनी और करनी में ऐक्य होना चाहिए। मनुष्य अपने अंतिम लक्ष्य चरम-मूल्य को नीति की राह पर चलकर ही प्राप्त करता है। तात्पर्य नीति भविष्य की निर्मात्री है। अतः नीति में धर्म का समावेश स्वयमेव हो जाता है। यदि यह समावेश नहीं है तो धर्म निष्प्राण हो जाएगा। ‘बिना नीति के धर्म लगडा है। यदि धर्म बना रहना चाहे यदि उसे शुद्ध तत्त्व ज्ञान का, आत्मा के दिव्य मन्दिर का रक्षक माने, तो वह नीति के बिना अशक्त है।’²

यद्यपि गान्धीजी ईश्वर-भक्त थे तथापि ईश्वर के नाम पर किसी अमूर्त और निराकार सत्ता के प्रति उनका कोई आकर्षण नहीं था। वे तो बार-बार यही कहते थे कि ईश्वर हमारे अन्तःकरण में है, वह हमेशा इसको प्रभावित करता रहता है।” ईश्वर को जीवन में स्वीकार करने को ही धर्म कहते हैं फिर सच्चा धर्म वही है जो पवित्रता प्रदान करता है। ‘ऐसा धर्म नैतिकता से आन्तरिक रूप से सम्बद्ध है, जिस प्रकार बीज से पानी। धर्म के लिए नैतिकता अनिवार्य है।’³ प्रत्येक स्वार्थमय इच्छा अनैतिकता है। ऐसी कोई भी चीज धर्म नहीं हो सकती जो नैतिकता से विस्मृत हो। धर्म ने गान्धीजी को नैतिकता के निकट ला दिया था। उनका कहना था कि नैतिकता द्वारा हमारे हृदय के विकार और कलुष दूर होते हैं जिससे हमें अपने अन्तःकरण में या दूसरे व्यक्ति के हृदय में उस परमपिता परमात्मा की अनुभूति करने में कोई बाधा नहीं होती। “जितना ही हम शुद्ध होने का प्रयास करते हैं,

हम उतना ही ईश्वर के समीप आते हैं।”¹ जगत की नैतिकता, ईश्वरवादी तथा अनीश्वरवादी अथवा चैतन्यवादी तथा जडवादी सभी को मान्य है क्योंकि इसके बिना लोक-व्यवहार चल नहीं सकता। जब गोंधी जी कहते हैं कि “मेरे लिए ईश्वर सत्य तथा प्रेम है, ईश्वर नीतिशास्त्र है, नैतिकता है, ईश्वर अभयत्व है।”² तो वे ईश्वर को नैतिकता की मूर्ति के रूप में ही लेते हैं।

वस्तुतः नैतिकता को वरण करना साधक का कार्य है। इसके लिए मनुष्य को त्याग भी करना पड़ता है। इसलिए गोंधीजी ने अपरिग्रह की बात स्वीकार की। परिग्रह करने से मनोवृत्ति दूषित होती है और मनुष्य का नैतिक ह्रास होता है। “परमेश्वर में विश्वास रखने वाला व्यक्ति यह मानता है कि जिस वस्तु की जब सच्ची आवश्यकता होती है तब वह अवश्य प्राप्त हो जाएगी, इसलिए वह किसी चीज का संग्रह करने के फेर में नहीं पड़ता।”³ नैतिक उत्थान में हम अस्तेय के विचार को भी स्वीकार करते हैं। साधारणतया अस्तेय का दूसरा अर्थ दूसरे के स्वामित्व वाली वस्तु को स्वीकार न करना है। दूसरे की वस्तु पर अपने स्वामित्व की आकांक्षा करना पतन की एक निशानी है। “हम जगत की समस्त वस्तुओं पर परमेश्वर का स्वामित्व समझे और प्राणि मात्र को उनके कर्ता-हर्तापन में रहने वाले एक विशाल कुटुम्ब रूप समझे।”⁴ जीवन का कोई भी ऐसा क्षेत्र नहीं, जो गोंधीजी के निकट नैतिक सयमित न रहा हो। उनके अनुसार “मानव जीवन का चरम लक्ष्य आत्म-साक्षात्कार तथा आत्मानुभूति बिना पवित्र हृदय के असंभव है। जिस आदमी का हृदय पवित्र नहीं है, उसे ईश्वर की प्राप्ति नहीं हो सकती।”⁵

1 'यग इण्डिया' 11 अक्टूबर 1928

2 हिन्दू-धर्म, पृष्ठ 61

3 मशरुवाला, किशोरी लाल घ० - 'गोंधी विचार दोहन' पृष्ठ 20

4 मशरुवाला किशोरी लाल घ० - 'गोंधी विचार दोहन', पृष्ठ 20

5 बोस निर्मल कुमार - 'सेलेक्शन फ्रॉम गोंधी', पृष्ठ 18

2.4 धर्म पर आश्रित नैतिक मूल्य (Moral values are based on religion)

नैतिक मूल्य धर्म पर आश्रित हैं या नहीं इस प्रश्न को लेकर दर्शन जगत् में गंभीर विवाद है। अधिकांश ईश्वरवादी दार्शनिकों का विचार है कि नैतिकता का एकमात्र मूल आधार धर्म है। इनके अनुसार “धर्म के बिना नैतिकता उसी प्रकार निराधार है जिस प्रकार पतवार के बिना नदी में चलती हुई नौका। केवल धर्म ही नैतिकता को उचित दिशा प्रदान करके उसे पथभ्रष्ट होने से बचा सकता है। यदि नैतिकता को धर्म का सुदृढ़ आधार प्राप्त न हो तो वह निश्चय ही व्यक्तिगत स्वार्थ के दलदल में फँस कर नष्ट हो जाएगी।”¹ अतः नैतिकता मानवीय वस्तु न होकर वास्तव में अति प्राकृतिक या दैवी वस्तु है। स्मिथ ने भी यही कहा है कि “ईसाई धर्म तथा यहूदी धर्म में इस बात को स्वीकार करने में मतेक्य है कि धर्म के बिना नैतिकता अतत् अनैतिक है। धर्म पर आधारित न रहने वाली नैतिकता के पास आत्मालोचना का कोई सिद्धान्त नहीं होता, क्योंकि इसके मूल में कोई विश्वासी अर्थात् ईश्वरीय सन्दर्भ नहीं होता, जिसके द्वारा यह शासित हो सके और जो इसके विषय में निर्णय दे सके। यह एक सच्चाई है कि नैतिकता की विषय वस्तु को निर्धारित करने के अतिरिक्त धर्म इसका अन्तिम निर्णायक भी है। जब यह धर्म पर आधारित नहीं होती तो इसके नष्ट होने का भय निरन्तर बना रहता है।”² काम्टे ने धर्म की व्याख्या में स्पष्ट किया है कि धर्म वास्तव में नैतिकता का आधार है अर्थात् बिना धर्म की उत्पत्ति हुये आचार सम्बन्धी नियमों का निर्माण होना असम्भव है। आरम्भ में मनुष्य ने प्राकृतिक शक्तियों के क्रोध से बचने के लिए अलौकिक शक्तियों की पूजा करनी शुरू की। इस प्रकार धार्मिक विचारों का विकास पहले तथा नैतिकता का बाद में हुआ। स्पेन्सर का भी यही मत है। उनके अनुसार “आरम्भ में धर्म के अन्तर्गत प्रेतात्माओं की आराधना की जाती थी, देवताओं की नहीं।”³ प्रेतात्माओं का नैतिकता से कोई सम्बन्ध नहीं है। इस प्रकार इन दार्शनिकों के मतानुसार यदि नैतिकता धर्म पर आधारित नहीं है तो वह वास्तव में निराधार तथा मनुष्य के लिए निरर्थक और महत्वहीन है।

1. वर्मा, वी० पी० — “धर्म-दर्शन की मूल समस्याएँ”, 1991 पृष्ठ 307

2. जे० ई० स्मिथ — “रीजन एण्ड गार्ड — एन्काउटर्स ऑफ फिलासफी विथ रिलीजन” पृष्ठ 199-202

3. Spenser Principals of Sociology, vol. III, p-132

पुनश्च जब ईश्वर अथवा किसी अन्य दैवी सत्ता को निश्चित रूप से प्रमाणित नहीं किया जा सकता, तो उस पर नैतिकता के आधारित होने का प्रश्न ही नहीं उठता। “अधविश्वास या परपरा के कारण केवल नैतिकता के नामपर यन्त्रवत् कुछ कर देना ही वास्तविक नैतिकता नहीं है। नैतिकता में तो सचेतन और कृतनिश्चय सकल्प चाहिए।”¹ गाँधीजी के अनुसार “कोई भी काम, जो ऐच्छिक नहीं है, नैतिक नहीं कहा जा सकता।

2.5 ईश्वर साक्षात्कार (ईश्वर के विराट् रूप का दर्शन)

गाँधीजी के अनुसार “ईश्वर ऊपर नहीं, नीचे नहीं, हृदयस्थ है। वास्तव में वह हर जगह है। शास्त्र में जो लिखा है कि कुछ चीजें खाली हो सकती हैं तो वह हवा से खाली होने की बात हो सकती है। हवा से खाली करो तो भी कुछ तो रह ही जाता है, भौतिकशास्त्र वालों ने तो यह देख लिया है कि ईश्वर सब जगह है। हमारी सब धार्मिक क्रियाओं का वह ईश्वर साक्षी है।”² गाँधीजी जगत् सम्बन्धी विचार व्यक्त करते हुये कहते हैं कि “जगत् हम ही है। हम उसके अन्दर, वह हमारे अन्दर है। ईश्वर भी हमारे अन्दर है।”³ इसी प्रसंग में वे आगे कहते हैं कि “जैसा पिण्ड में वैसा ब्रह्माण्ड में है। ब्रह्माण्ड को जानने जाये तो भूल करेगे परन्तु पिण्ड तो हमारे हाथ में है।”⁴ गाँधीजी का विचार है कि पारमार्थिक सत्य सर्वत्र व्याप्त है, वह जड़ चेतन सबमें व्याप्त है और सब भगवान् मय है अर्थात् मूलतः सब अद्वैत है। परमसत्य आत्मतत्त्व सबमें व्याप्त है, तब फिर दूसरा तो कोई ही नहीं। इसलिए परस्पर एक दूसरे के कल्याण कार्यों में निमग्न रहना ही सत्य कर्तव्य है। गाँधीजी कहते हैं कि “ईश्वर की पहचान सेवा से ही होगी, यह मानकर मैंने सेवा-धर्म स्वीकार किया है।”⁵

1 दत्ता धीरेन्द्रमोहन — ‘महात्मा गाँधी का दर्शन’ 1985 पृष्ठ 57

2 सिंह बलवन्त — ‘बापू की छाया में’, 1957, पृष्ठ 298

3 बापू के आशीर्वाद’, पृष्ठ 237

4 ‘बापू के पत्र-प्रेमा बेन के नाम’ पृष्ठ 16

5 आत्म कथा’ पृष्ठ 137

आत्मानुभूति का अर्थ है ईश्वर से साक्षात्कार करना, निरपेक्ष सत्य का अनुभव प्राप्त करना। इसलिए मनुष्य की प्रत्येक सेवा इस आध्यात्मिक प्रयास का एक अंग है। गॉंधीजी यह भी कहते हैं कि “जो अपने मानव-बन्धुओं की सेवा करता है, उसके हृदय में निवास करने की भगवान स्वयं इच्छा करते हैं।”¹

इसलिए मानवजाति की सीधी सेवा इस प्रयत्न का अनिवार्य भाग है, क्योंकि “ईश्वर को पाने का एकमात्र उपाय है, उसी की बनाई हुई सृष्टि में परमात्मा का दर्शन करना और उसके साथ तादात्म्य सिद्ध कर लेना।”² इसीलिए “मानवता की सेवा द्वारा ही ईश्वर के साक्षात्कार का प्रयत्न मैं कर रहा हूँ। क्योंकि मैं जानता हूँ कि ईश्वर न तो स्वर्ग में है और न पाताल में किन्तु हर एक के हृदय में है।”³

ईश्वर साक्षात्कार के लिए अटल श्रद्धा आवश्यक है। गॉंधीजी के अनुसार “जो व्यक्ति अपने अन्दर ईश्वर की उपस्थिति के सत्य की जाँच करना चाहता है, उसे पहले जीवित श्रद्धा का विकास करना चाहिए। श्रद्धा के द्वारा ही वह ऐसा कर सकता है और स्वयं श्रद्धा किसी बाह्य प्रमाण से सिद्ध नहीं की जा सकती, इसलिए भौतिक नियम में सत्य और प्रेम के नियम की सर्वोपरिता में विश्वास किया जाय।”⁴ और इसलिए ‘ईश्वर तक पहुँचने का मार्ग विचार वाणी और कर्म से सत्य का अनुसरण करना है और यदि हृदय से रामनाम लिया जाय तो यह आत्म-साक्षात्कार तक ले जाता है। आत्म-साक्षात्कार का अर्थ है सत्य का साक्षात्कार यानी ईश्वर का साक्षात्कार।’⁵ ईश्वर असहायो का सहायक और पथ निर्देशक होता है। गॉंधीजी सच्चे वैष्णव थे और सोते जागते प्रतिक्षण उन्हें

1 ‘सत्य ही ईश्वर है’ पृष्ठ 46

2 हरिजन सेवक, 29 अगस्त 1936 पृष्ठ 218

3 ‘नव जीवन’, हिन्दू नव जीवन, 12 अप्रैल 1928, पृष्ठ 207

4 जैन यशपाल — धर्म की ज्योति, ईश्वर की साक्षात्कार, मोहनदास करमचन्द गॉंधी 1982, पृष्ठ 6

5 श्री दी० सूर्यनाथरायण राजू को लिखे निजी पत्र से

ईश्वर का ध्यान रहता था। उनका कहना है कि “छाती पर हाथ रखकर मैं कह सकता हूँ कि एक मिनट के लिए भी मैं भगवान को भूलता नहीं।”¹

2.5(अ) दरिद्रनारायण में ईश्वर दर्शन

‘दरिद्रनारायण’ शब्द विवेकानन्द का दिया हुआ है। अद्वैतवादी विचार को “दरिद्रनारायण की सेवा के साथ जोड़ने की प्रक्रिया मूलरूप में विवेकानन्द ने ही की है। ‘दरिद्रनारायण’ शब्द से समस्त आस्तिकों और नास्तिकों के बीच का भेद खत्म हो जाता है और दोनों एक मंच पर आ जाते हैं। जो अपने सामने की प्रत्यक्ष सेवा को छोड़कर हवाई बातें नहीं करना चाहता नास्तिक कहलाता है। ऐसे नास्तिकों में भी सज्जन हो गये हैं। सच्चा आस्तिक वह है, जो मानव हृदय पर विश्वास रखता है और मानता है कि मानव-हृदय में एक ज्योति है और उसी के आधार पर हम सब प्रकार का अन्धकार दूर कर सकते हैं।”²

धनी और निर्धन का भेदभाव सदैव से समाज के विकास में बाधक रहा है। गान्धीजी ने इस भेदभाव को मिटाने का भरसक प्रयास किया और निर्धन व्यक्ति को “दरिद्रनारायण” की सजा प्रदान करते हुये कहा कि “मनुष्य जाति ईश्वर को, जो वैसे नाम हीन है और मनुष्य की बुद्धि की पहुँच के परे है, जिन अनन्त नामों से पहचानती है, उनमें एक नाम दरिद्रनारायण है। उसका अर्थ है, गरीबों का, या उनके हृदय में प्रकट होने वाला ईश्वर।”³ गान्धीजी से विचार वैषम्य के कारण जब लोगों ने हिमालय या काशी चले जाने को कहा तो उन्होंने यह जवाब दिया कि “मेरी तपस्या का हिमालय वही है, जहाँ अभी दरिद्रता पड़ी है। मुझे उसे मिटाना है, शोषण दूर करना है, दुःख निवारण करना है। देश में एक भी आदमी जब तक जीवन की आवश्यकताओं से वंचित होगा, तब तक मुझे शान्ति

1 ‘यग इण्डिया’ भाग 2 पृष्ठ 65

2 शाह कमलिमाई – गान्धी – जैसा देखा समझा-विनोबा ने’ 1983 पृष्ठ 105

3 ‘मेरे सपने का भारत’ पृष्ठ 56

नहीं मिलेगी और मैं पॉव सिकोडकर नहीं बैठूँगा।”¹ उन्होंने चालीस वर्ष तक स्वराज्य के लिए सतत कार्य किया। जब स्वराज्य आया और देश के बड़े-बड़े शहरों में रोशनियाँ हुईं उत्सव मनाये गये। उस समय भी वे नोआखाली में पदयात्रा कर रहे थे और दुखियों के आँसू पोछ रहे थे।

गान्धीजी सर्वात्मवाद के समर्थक थे। उनका मानना था कि जब आत्मा सर्वत्र व्याप्त है तो वह दरिद्र में भी है, और इसलिए दरिद्रनारायण की सेवा करना, ईश्वर की सेवा करना है। वह कहते हैं कि हमारे लाखों मूक देशवासियों के हृदय में जो ईश्वर निवास करता है, उसके सिवा मैं किसी दूसरे ईश्वर को नहीं जानता। मैं सत्यरूप ईश्वर या ईश्वर रूप सत्य की पूजा इन मूक देशवासियों की सेवा के द्वारा ही करता हूँ।² अतः दरिद्रनारायण के वेश में रहने वाले निर्धनों की सेवा के द्वारा ही चरम सत्य से साक्षात्कार किया जा सकता है। इसी तथ्य को ध्यान में रखते हुये गान्धीजी जब गोलमेज-परिषद् में भाग लेने लन्दन गये तो वहाँ अत्यन्त गरीब लोगों की ही बस्ती में ठहरे थे। इस तरह वे सामान्य जनता के साथ एकरूप हो गये थे।

उनका कहना था कि “मैं भगवान की इससे अच्छी पूजा की कल्पना नहीं कर सकता कि उसके नाम पर मैं गरीबों के लिए गरीबों की ही तरह परिश्रम करूँ।”³ वे भिक्षावृत्ति के विरुद्ध हैं और बिना परिश्रम के किसी पदार्थ के उपभोग को निन्दनीय मानते हैं। जो मजदूरी नहीं करता, उसे खाने का भी क्या अधिकार है।⁴ भिक्षुओं के लिए उनका यह सुझाव था कि वे कठिन परिश्रम करें और अपने पैसे की कमाई का उपभोग करें ‘ईश्वर ने मनुष्य को पसीने की कमाई खाने के लिए ही बनाया है।’⁵ इसलिए ‘रोटी के लिए प्रत्येक मनुष्य को मजदूरी करनी चाहिए। शरीर से मेहनत

1 शाह कान्तिभाई – ‘गान्धी – जैसा देखा समझा-विनोबा ने 1983 पृष्ठ 102

2 “हरिजन” 11 मार्च 1939

3 “मेरे सपनों का भारत” पृष्ठ 122

4 ‘यरवदा मन्दिर’ पृष्ठ 79

5 ‘खानदी’ पृष्ठ 3

करनी चाहिए। यह ईश्वरीय नियम है।¹ इस प्रकार हम देखते हैं कि गोंधीजी ने दरिद्रनारायण की सेवा को अपना आदर्श बनाया और उसमें ही ईश्वर का दर्शन किया।

2.5(ब) समाज के निर्बल अंग में ईश्वर का दर्शन

समाज में असख्य रोगग्रस्त, पगु, कोढ़ी अथवा बधिर मनुष्य होते हैं। वे समाज के निर्बल तथा असहाय अंग हैं। वृद्ध-वृद्धा भी समाज के निर्बल अंग हैं। ये सब अपने शरीर से अशक्त और शरीर-श्रम करके जीविकोपार्जन करने में असमर्थ होते हैं। समाज के इन निर्बल एवं असहाय अंगों की सुरक्षा देखभाल करना भी समाज का कर्तव्य है। वेद में भी कहा गया है कि “ऐसे असहाय भूख-प्यास से सतप्त मनुष्य की सहायता करना परम कर्तव्य है और जो ऐसा नहीं करता उसे सुख प्राप्त नहीं होता।”² पगु व्यक्ति, अथवा और लगड़े-लूले मनुष्यों में भी तो वही नारायण व्याप्त है। उस नर-नारायण को हमारी सेवा की अत्यन्त आवश्यकता है। चूँकि समस्त जगत् में राम व्याप्त है। अतः आध्यात्मिक एकत्व पूर्ण चरम सत्य से साक्षात्कार का शुभ अवसर नर-नारायण की सेवा के माध्यम से क्यों न प्राप्त किया जाय। अनेक बाधाओं के उपस्थित होने पर भी सेवा पथ से विचलित न होते हुये समाज के निर्बल अंगों की सेवा में निमग्न रहना ही श्रेयस्कर है। महात्मा गोंधी भी रोगग्रस्त लोगों की सेवा करने को ही धर्म मानते हुये कहते हैं कि “बीमारों की सेवा करने जैसा उत्तम मार्ग और क्या हो सकता है। उसमें धर्म का बहुत बड़ी हद तक समावेश हो जाता है।”³ उनका दृढ़ विश्वास है कि मानव-बन्धुओं की सेवा द्वारा ही आत्म-साक्षात्कार की उपलब्धि सम्भव है। उन्होंने स्पष्ट रूप से कहा है कि “जो अपने मानव-बन्धुओं की सेवा करता है, उसके हृदय में निवास करने की भगवान्

1 यरवदा मन्दिर पृष्ठ 70

2 य आघ्राय चकमानाय पित्तोऽन्नबान्त्समफितायोजग्युषे।

स्थिर मन कृणुते संकते धुरोतो चिन्तनं मर्जितार न बिन्दते॥

स्वयं इच्छा करते हैं।”¹ मानव-बन्धुओं की सेवा भी तो अपनी ही सेवा है। आत्मा तो अमर है। वह सर्वत्र व्याप्त है। हम सब आध्यात्मिक रूप में मूलतः एक ही हैं। जिसे हम दूसरा समझते हैं, सत्य-रूपेण वह हम ही हैं। वही आत्मा विभिन्न रूपों में अपना प्रकटन प्रकाशन करती है। अतएव सबकी सेवा करना भगवान की सेवा है। उनका विचार है कि “आत्मा अमर होती है और सेवा द्वारा अपनी मुक्ति के लिए नये नये चोले धारण करती है।”² इन्हीं भावनाओं से प्रेरित होकर गान्धीजी ने कोढ़ी सेवा, आदिवासियों की सेवा, अपंगों की सेवा, स्वयं की और अपने अनुयायियों के द्वारा समाज के निर्बल अंगों की सेवा कार्य कराया। वे कहते हैं कि ‘मैं चारों ओर निर्धनता और दरिद्रता देखता हूँ। हिन्दुस्तान के नर कङ्कालों को जब तक अन्न-वस्त्र न मिले तब तक उनके लिए धर्म नाम की कोई चीज ही दुनियाँ में नहीं। वे आज पशु की तरह जीवन बिता रहे हैं और उसमें हमारा हाथ है। इसलिए चरखा हमारे प्रायश्चित्त का साधन है। अपंग की सेवा एक धर्म है भगवान हमें अपंग के रूप में हमेशा दर्शन देते हैं, पर हम तिलक-छापा करते हुये भी उनकी ओर ईश्वर की अवहेलना करते हैं।”³

सम्पूर्ण विश्व के स्त्री-पुरुष भगवान के ही स्वरूप हैं। उनमें अपाहिज और रोगी भी भगवान स्वरूप हैं। उनको समदर्शितापूर्वक अपने समान समझना और उनके प्रति सहानुभूति एवं सेवा-भावनामय व्यवहार करना आत्मैक्य दृष्टि है। गान्धीजी का मत है कि “मेरे लिए मोक्ष का द्वार यही है कि अपने देश की, और देश के द्वारा मानव-जाति की सेवा के लिए अविश्रांत परिश्रम करता रहूँ।”⁴ आत्मैक्य के लिए सम्पूर्ण मानव-जाति की सेवा करना ही वे परम-पद की प्राप्ति मानते हैं। इसका स्पष्टीकरण करते हुये वे कहते हैं कि “परमार्थ की दृष्टि से की गयी सारी वृत्ति निवृत्ति है और मोक्ष का कारण है। दूसरों की सेवा ही परमार्थ है।”⁵

1 सत्य ही ईश्वर है पृष्ठ 46

2 प्रार्थना-प्रवचन, भाग 1 पृष्ठ 332

3 नवजीवन हिन्दी नवजीवन 10 अगस्त 1924 पृष्ठ 418

4 सत्य ही ईश्वर है पृष्ठ 5

5 महादेव भाई की आयत्तियाँ भाग 1 पृष्ठ 234

2.5(स) किसानों में ईश्वर का दर्शन

प्राचीन काल से ही भारतीय गाँवों का आदर्श जीवन चला आ रहा है। ऋग्वेद¹ में ग्रामवासियों के स्वरूप एवं निरोग रहने के लिए कामना की गयी है। हमारे धार्मिक-ग्रन्थों कथाओं, इतिहासों में ग्राम पचायतों तथा जनपदों के उल्लेख पाये जाते हैं। गाँधीजी ने भी गाँव की ओर अपनी दृष्टि डाली और अपने कार्यकर्त्ताओं को ग्रामों की सेवा करने के लिए बराबर प्रोत्साहित किया। वे कहते हैं कि 'भारत अपने चन्द शहरों में नहीं, बल्कि सात लाख गाँवों में बसा हुआ है, लेकिन हम शहरवासियों का ख्याल है कि भारत शहरों में ही है और गाँवों का निर्माण शहरों की जरूरतें पूरी करने के लिए हुआ है। हमने कभी यह सोचने की तकलीफ ही नहीं की कि उन गरीबों को पेट भरने के लिए जितना अन्न और शरीर ढकने के लिए जितना कपड़ा चाहिए उतना मिलता है या नहीं और धूप तथा वर्षा से बचने के लिए उनके सिर पर छप्पर है या नहीं।'² वस्तुतः ग्रामीकरण के द्वारा गाँधीजी देश की अर्थ व्यवस्था को सुव्यवस्थित रूप देना चाहते थे। ग्राम का प्रत्येक व्यक्ति अपनी शक्ति तथा वय के अनुसार शरीर-श्रम करता है। वहाँ हॉथ-पाँव से काम करना एक परम कर्त्तव्य एवं धार्मिक कृत्य समझा जाता है। गाँवों में कृषक और खेतिहर मजदूरों का बाहुल्य होता है। इससे पूर्व जमींदार होते थे जो नगरों में ऐश्वर्यपूर्ण जीवन व्यतीत करते थे और गाँवों की कड़ी मेहनत की कमाई पर जीवित थे। गाँधीजी की दृष्टि में 'किसानों का फिर वे भूमिहीन मजदूर हो या मेहनत करने वाले जमीन-मालिक हो - स्थान पहला है। उनके परिश्रम से ही पृथ्वी फल-प्रसू और समृद्ध हुई है और इसलिए सच कहा जाय तो जमीन उनकी ही है या होनी चाहिए, जमीन से दूर रहने वाले लोगों की नहीं है।'³

1 विश्व पुष्ट ग्रामे अस्मिन्नातुरम् । ऋग्वेद 1 114 1

2 हरिजन, 4 अप्रैल 1936

3 दि बाम्बे क्रानिकल 28 अक्टूबर 1944

2.5(द) प्राणिमात्र में ईश्वर का दर्शन

गोंधीजी के अनुसार प्राणि जगत् में मानव समाज के अतिरिक्त अनेक जीव-जन्तु भी हैं जो मनुष्य की भाँति ही संवेदनशील हैं।¹ कीट-पतंग पशु-पक्षी सभी नैसर्गिक रूप में सामूहिक जीवन में अभिरुचि रखते हैं। मनुष्य का इनके साथ तथा इनका मनुष्य के साथ लौकिक रूप में घनिष्ठ सम्बन्ध है। भारतीय दार्शनिकों के अनुसार आत्मा सर्वव्यापी है, वह सम्पूर्ण विश्व के सभी पदार्थों में व्याप्त है। इस विश्वास के अनुसार मनुष्य जीव-जन्तु तथा वृक्ष एवं अन्य पदार्थ मूलरूपेण आध्यात्मिक एकता पूर्ण हैं। छान्दोग्योपनिषद् में ब्रह्म को आनन्द रूप कहा गया है। 'अखण्ड ब्रह्माण्ड में आनन्द है, ब्रह्म आनन्द रूप ही है, अतएव उसी की सेवा रूप जिज्ञासा करनी चाहिए।'² बृहदारण्यकोपनिषद् में भी इसी प्रकार का कथन मिलता है कि समस्त भूत-मात्र में जो आत्मतत्त्व व्याप्त है, हम उसी की प्रतीति के लिए ही तो अन्य पदार्थों के प्रति आकृष्ट होते हैं और वे हमें प्रिय लगते हैं।'³ प्रेम-दर्शन में सर्वात्मा की बड़ी सुन्दर व्याख्या की गई है। "आत्म-रूप से प्रत्येक प्राणी में आत्मतत्त्व अर्थात् भगवान् विद्यमान है अतः सर्वात्मा के प्रति प्रेम करना, वस्तुतः भगवान् की भक्ति ही है।"⁴ इस प्रकार समस्त प्राणिमात्र, भूतमात्र जड़-चेतन स्त्री-पुरुष, बाल-वृद्ध, पशु-पक्षी, ज्ञानी-अज्ञानी, सब कोई प्रेममय हैं। सबके जीवन का आदर्श आत्म-दर्शन है। आत्मीय एकता को, समस्त विश्व के साथ प्रेमपूर्वक सद् व्यवहार करके ही प्राप्त किया जा सकता है। इसी आत्मीय एकता की ओर इशारा करते हुये गीता में कहा गया है कि जो सभी भूतमात्र की आत्मा में अपनी आत्मा को तथा अपने में सबकी

1 दृष्टव्य सेवा धर्मो परम गहनो योगिनामप्यगम्य । भगवद्गीता

2 यो वै भूमा तत्सुखं नालये सुखमस्ति ।

भूमैव सुखं भूमा त्वेव विजिज्ञासितव्यं इति ।। छान्दोग्योपनिषद्, 7.23

3 आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति । बृहदारण्यकोपनिषद्, 2.44.5

मोक्ष कारणं सामग्र्यं भक्तिरेव गरीयसी ।

स्व स्वरूपानुसन्धानं भक्तिरित्यभिधीयते ।। प्रेम दर्शन, पृष्ठ 41

आत्मा को एकत्वपूर्ण रूप में देखता है और सम्पूर्ण आत्मा को सर्वव्यापी अनन्त चेतन आत्मा में देखता है वह समदर्शी साधक सर्वोच्च होता है।¹

गोंधीजी भी प्राणिमात्र के प्रति आत्मीयता युक्त सद्व्यवहार करने और देखने की सलाह देते हैं। उनका विश्वास है कि 'सबका प्राणतत्त्व या जीवन एक है।'² अतः जीवमात्र के साथ आत्मीयता, आत्मप्रतीति होनी चाहिए और यदि यह प्राप्त नहीं है तो मनुष्य के द्वारा की जाने वाली सभी पूजा पाठ एवं साधना व्यर्थ है। वे कहते हैं कि जब तक जीव मात्र के साथ एकता महसूस न हो तब तक प्रार्थना, उपवास जप-तप, सब थोथी बातें हैं।³ उनको यह भावना मान्य नहीं है कि हम अलग हैं और अन्य प्राणी हमसे निम्न हैं। सत्य तो यह है कि हम सब मूलरूपेण आध्यात्मिक एकत्वपूर्ण हैं क्योंकि आत्मा सर्वव्यापी है, सब भूत मात्र उसमें और वह सबमें ओत-प्रोत है, फिर दूसरा तो कोई शेष रह ही नहीं जाता। अतः सजातीय और विजातीय की भावनाएँ हमारे मन की तरंगें हैं। वास्तव में हम सब एक परिवार ही हैं।⁴

जीव-मात्र के प्रति प्रेम प्रतीति का अर्थ होता है, आत्मप्रतीति। प्रेम सकाम नहीं होता वह कामना रहित, विभेद रहित और सूक्ष्म से भी सूक्ष्मतर होता है। प्रेमी सहिष्णु होता है। वह आराध्य के हेतु अपना सर्वस्व न्योछावर कर देता है। गोंधीजी के इन विचारों में हमें गीता की प्रतिध्वनि मिलती है जहाँ कहा गया है कि - जो योगी अपनी साम्य बुद्धि तथा सादृश्य से सम्पूर्ण भूतो में सम देखता है अर्थात् अन्य प्राणियों को अपने ही समान समझता है और सुख दुःख को भी समान देखता है, वह

1 सर्वभूतस्थमात्मान सर्वभूतानि चात्मनि।

ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः॥ भगवद्गीता, 6/29

2 हिन्दू-धर्म पृष्ठ 213

3 महादेव भाई की डायरी भाग 1 पृष्ठ 340

4 आत्म-कथा पृष्ठ 239

योगी परम श्रेष्ठ होता है।¹ गीता की इस युक्ति से साम्य रखते हुये गॉंधीजी कहते हैं कि 'ऐसे सर्वव्यापी सत्यनारायण का साक्षात्कार करने के लिए मनुष्य के मन में छोटे से छोटे प्राणी के प्रति अपने ही जैसा प्रेम होना चाहिए।'² वस्तुतः कीड़े-मकोड़ों पशु-पक्षी आदि प्राणियों में यूथचारिता की मूलप्रवृत्ति सभी के भीतर परस्पर प्रेम और भ्रातृत्व की भावना को पुष्ट करती है। प्रकृति में एक दूसरे के प्रति प्रेम है और प्रेम के बल पर ही प्रकृति टिकी हुई है। यदि मनुष्य को अपना विकास करना है, तो उसे प्रेम के इस अमृतोपम और सार्वजनीन सिद्धान्त में विश्वास रखना ही होगा और उसी के आधार पर समाज का विकास करना होगा।'³ इन जीव-जन्तुओं के अतिरिक्त वृक्ष एवं फल, द्रुम लताएँ भी सवेदनशील, परिवर्तनशील एवं परिवर्द्धनशील होती हैं। इनकी उत्पत्ति वृद्धि विकास एवं विनाश मनुष्य जैसा ही होता है। ये भी अपने सुख-दुःख की अनुभूति को पत्तियों के हरे-भरे होने और उनके मुरझाने तथा सूखने के माध्यम से प्रदर्शित करते हैं। इनके पास वाणी नहीं है और ये अन्य प्राणियों की भाँति स्थान परिवर्तन तथा आत्मरक्षार्थ कोई कार्य करने में समर्थ नहीं हैं। प्राकृतिक सुषमाओं के प्रति गॉंधीजी अत्यन्त सवेदनशील हैं। वे "सियाराममय सब जग जानी" में विश्वास करते हुये सम्पूर्ण प्रकृति को ईश्वर के दिव्य गुणों की अभिव्यक्ति मानते हैं। इसीलिए वे प्रकृति-चेतन और अचेतन का परम्परागत भेद भी नहीं स्वीकार करते हैं।'⁴ इस प्रकार गॉंधीजी आध्यात्मिक एकता की सिद्धि के लिए समस्त विश्व से प्रेम के साथ सद्व्यवहार करने को कहते हैं।

2.6 स्वदेशी-धर्म

स्वदेशी केवल भावना ही नहीं अपितु एक वास्तविकता है, जिसको जीवन के सभी क्षेत्रों में निष्पादित किया जा सकता है। "गॉंधीजी के लिए स्वदेशी का नियम जीवन के सभी क्षेत्रों के लिए,

1 आत्मौपम्येन सर्वत्र सम पश्यति यो र्जुन।

सुख या यदि या दुःख स योगी परगोमत ।। भगवद्गीता, 6.32

2 "सत्य ही ईश्वर है" पृष्ठ 5

3 दत्त धीरेन्द्र मोहन — 'महात्मा गॉंधी का दर्शन' 1985 पृष्ठ 44

4 दत्त धीरेन्द्र मोहन — 'महात्मा गॉंधी का दर्शन' 1985, पृष्ठ 37

धार्मिक, राजनीतिक, सामाजिक तथा आर्थिक व्यवहार में प्रयुक्त होने हेतु है। साहित्यिक दृष्टि से 'स्वदेशी का अर्थ है - व्यक्ति का अपना और उस देश से सम्बन्धित समस्त भौतिक, आध्यात्मिक, नैतिक राजनैतिक सांस्कृतिक आदर्श आदि।'¹ यह स्वदेशी-भावना गाँधीजी के एकादश व्रतों में से एक है। अपने देश और अपने पड़ोस में निर्मित वस्तु का प्रयोग करना स्वदेशी के अन्तर्गत आता है। गाँधीजी के अनुसार-'स्वदेशी का पुजारी अपने निकट के पड़ोसियों की सेवा में अपने को समर्पण करना पहला धर्म समझेगा।'² गाँधीजी की दृष्टि में "स्वदेशी-धर्म, विश्व भाव का मूल है अपने शुद्ध हृदय में स्वदेशी धर्म का पालन चरम कोटि की विश्व सेवा है।"³ उनके अनुसार स्वदेशी "धार्मिक अनुशासन है जिसका पालन व्यक्ति को उससे होने वाले शारीरिक कष्ट की बिल्कुल उपेक्षा करके करना चाहिए।"⁴ वे इसे जीवन का पवित्र नियम बताते हैं, जो मनुष्य की मूलभूत प्रकृति में सन्निहित है।"⁵ स्वदेशी का उद्देश्य है कि मनुष्य को सब जीवों के साथ आध्यात्मिक एकता की अनुभूति हो सके। शरीर उस एकता की अनुभूति में बाधा डालता है अतः यह आत्मा का स्थायी या स्वाभाविक निवास स्थान नहीं है इसलिए आध्यात्मिक और अन्तिम अर्थ में स्वदेशी आत्मा की सासारिक बन्धन से मुक्ति का सूचक है।"⁶

गाँधीजी ने स्वदेशी के सिद्धान्त को राजनैतिक अस्त्र भी बनाया, जिसको लेकर लोगों में बड़ा भ्रम उत्पन्न हुआ। उनके इस सिद्धान्त में उग्र राष्ट्रवाद का दर्शन किया गया, जो अन्तर्राष्ट्रवाद का विनाशक है। अगस्त 1921 ई० में जब उनके आह्वान पर सारे देश में विदेशी कपड़ों की होली जलाई गई, तो अंग्रेज और अन्य योरोपीय दंग रह गये। यहाँ तक कि उनकी अहिंसा में भी सन्देह

1 शर्मा विशन स्वरूप — 'गाँधी ऐज ए पालिटिकल थिंकर' पृष्ठ 143

2 खादी पृष्ठ 57

3 खादी, पृष्ठ 59

4 स्पीचेज एण्ड राइटिंग्स ऑफ महात्मा गाँधी पृष्ठ 380

5 स्पीचेज एण्ड राइटिंग्स ऑफ महात्मा गाँधी पृष्ठ 325

6 यरवदा मन्दिर पृष्ठ 89

किया गया। दीनबन्धु एन्ड्रूज रवीन्द्र नाथ टैगोर तथा उनके अमर जीवनीकार रोमा रोला ने भी खेद प्रकट किया। सी० एफ० एन्ड्रूज ने इस कार्य की भर्त्सना करते हुए उन्हें एक पत्र लिखा कि 'इस प्रकार की अमूल्य वस्तुओं को गरीबों को देने के बजाय जला दिया गया। यह कहने के लिए मैं विवश हूँ कि मानव परिश्रम की उपलब्धियों को विनष्ट करना पापपूर्ण है।'¹ रोमा रोला ने कहा कि 'विवेकपूर्ण और सुसन्तुलित गान्धीजी विदेशी कपड़ों की होली जलाते समय भावना में बह गये।'² रवीन्द्रनाथ टैगोर को ऐसा लगा मानो गान्धीजी राष्ट्रको समस्त राष्ट्रों से अलग एक कमरे में बन्द कर देना चाहते हैं, और घृणा को आधार बनाकर स्वराज्य प्राप्त करना चाहते हैं किन्तु इस प्रकार की शकाये निर्मूल थी। "गान्धीजी का स्वदेशी आन्दोलन, उस युग की मॉग थी और कम से कम गरीब राष्ट्रों के लिए आज भी उपादेय है। इस आन्दोलन का उद्देश्य न तो उपराष्ट्र था और न घृणा। इसका उद्देश्य राष्ट्रीय जागरण था। विदेशी माल के कारण पगु और निर्धन राष्ट्र को उसकी निर्धनता का कारण बताना था और उसे विदेशी अत्याचार से सावधान करना था।"³

गान्धीजी ने आक्षेपों का उत्तर देते हुए कहा कि न तो मुझे किसी जाति के प्रति घृणा है और न मैंने सभी विदेशी मालों के बहिष्कार की ही मॉग किया।

2.7 धर्म और स्वराज्य

गान्धीजी का सामाजिक लक्ष्य ईश्वरीय राज्य था, जिसे उन्होंने शुद्ध नैतिक आधार पर आधारित जनता का राज्य और पृथ्वी पर धर्म का राज्य माना है। वे कहते हैं कि "स्वराज्य" एक पवित्र शब्द है। "वह एक वैदिक शब्द है, जिसका अर्थ आत्म-शासन और आत्म-सयम है। अंग्रेजी शब्द "इन्डिपेन्डेन्स" अक्सर सब प्रकार की मर्यादाओं से मुक्त निरकुश आजादी का या स्वच्छन्दता

1 रोमा रोला कृत महात्मा गान्धी, पृष्ठ 71-73

2 रोमा रोला कृत महात्मा गान्धी

3 त्रिपाठी छोटे लाल - 'गान्धीवाद का मूल्यांकन' यूनिवर्सिटी ऑफ इलाहाबाद स्टडीज, वॉल्यूम 3, 1971 पृष्ठ 156

का अर्थ देता है। वह अर्थ “स्वराज्य” शब्द में नहीं है।¹ अथर्ववेद में आत्म-सयम की ओर इशारा करते हुये कहा गया है कि - ‘ब्रह्मचर्यं रुप तप के बल से ही राजा, राष्ट्र की रक्षा कर सकता है।’² गाँधीजी व्यक्ति के चरित्र को हर क्षेत्र में महान् उपयोगी मानते हैं। वे अपने “रामराज्य” का विवेचन करते हुए कहते हैं कि ‘राजनैतिक स्वाधीनता से मेरा मतलब यह नहीं कि ब्रिटिश पार्लियामेन्ट या रुस के सोवियत शासन या इटली के फॉसिस्ट राज्य या जर्मनी की नाजी हुकूमत की नकल की जाये। उनकी प्रणालियों उनकी प्रकृति के अनुकूल हैं। हमें अपनी प्रकृति के अनुकूल प्रणाली अपनानी चाहिए। वह क्या हो सकती है, यह बताना मेरे बूते की बात नहीं। मैंने उसे रामराज्य बताया है, अर्थात् उसमें शुद्ध नैतिक सत्ता के आधार पर आम जनता की सर्वोपरि सत्ता होगी।’³ फिर “मेरी कल्पना का स्वराज्य इस ससार में और आपके अन्तर में ईश्वरीय राज्य” की अनुभूति से कम नहीं है। मैं इस स्वप्न की प्राप्ति के लिए काम करना और मरना चाहूँगा, चाहे इसे कभी प्राप्त न कर सकूँ। उसका अर्थ है - अनन्त धैर्य और असीम परिश्रम।’⁴

2.8 गाँधीजी का रामराज्य

गाँधीजी के रामराज्य के सप्रत्यय में हमें मार्क्स के राज्य विहीन और वर्गविहीन समाज की स्थापना का दृढ़ स्वर सुनाई पड़ता है किन्तु मार्क्स इसकी प्राप्ति के लिए हथियार भी उठाने की बात करते हैं और खूनी क्रान्ति को विहित मानते हैं। किन्तु गाँधीजी इसे स्नेह, करुणा, अहिंसा और भाई चारे से प्राप्त करना चाहते हैं। किन्तु विधि की विडम्बना और इतिहास का यह क्रूर व्यंग कि इन दोनों महापुरुषों के सकल्प अधूरे रह गए। मार्क्स के अनुयायी लेनिन के नेतृत्व में उनके द्वारा निर्दिष्ट साधन अर्थात् खूनी क्रान्ति द्वारा रुस में 1917 में सत्ता में आ गए और कई राष्ट्रों को अपनी आँधी में लपेटा भी। किन्तु 70 साल बाद उनके किले ढह गए। उनका राजमुकुट भूलुण्डित हो गया-

1 यग इण्डिया, 19 मार्च 1931

2 “ब्रह्मचर्येण तपसा राजा राष्ट्रं वि रक्षति” । अथर्ववेद 11.7.17

3 सर्वोदय पृष्ठ 84-85

4 हिन्दुस्तान स्टैंडर्ड 1 अप्रैल 1940

सोवियत रूस में रक्तहीन क्रान्ति द्वारा और रूमानिया, अल्बानिया, हंगरी, यूगोस्लाविया, चेकोस्लावाकिया आदि देशों में खूनी क्रान्ति द्वारा। राजमुकुट ही नहीं धूलधूसरित हुआ स्वयं वे देश भी टुकड़े टुकड़े हो गए। सन्तो ने ठीक ही कहा है कि अन्याय से अर्जित द्रव्य और सत्ता थोड़े ही दिन तक टिकती है उसके बाद समूल नष्ट हो जाती है।”¹

महात्मा के रूप में विख्यात सन्त गाँधीजी के रामराज्य के सकल्प का तो और भी दुर्भाग्य रहा। उनके ही अपने देश में जहाँ कभी रामराज्य था और जो लोगों के हृदय में बसा है स्वतन्त्रता के 45 वर्ष बाद भी रामराज्य की स्थापना की दिशा में कदम तक न उठा और उनके जीवन काल में ही देश के दो टुकड़े (भारत और पाकिस्तान) हो गए और इससे अधिक दुःखद और दुर्भाग्यपूर्ण बात और क्या हो सकती है कि उनके अपने चहेते तथा उन्हीं के द्वारा मनोनीत राजनैतिक उत्तराधिकारी पं० नेहरू ने सत्ता संभालते ही ‘रामराज्य’ के आदर्श मूल्य को यह कहते हुए त्याग्य घोषित कर दिया कि “तथाकथित रामराज्य का प्राचीन आदर्श न तो बहुत अच्छा था और न मैं चाहूँगा कि उसकी पुनः वापसी हो।”²

गाँधीजी के “रामराज्य” का संप्रत्यय बहुत ही व्यापक है, जो ग्रामराज्य से प्रारम्भ होता है और निखिल विश्व को अपनी परिधि में समेट लेता है। इस कारण यहाँ गाँवों, प्रान्तों अथवा राष्ट्रों के पारस्परिक स्वार्थों की टकराहट अथवा अन्धाधुन्ध प्रतिस्पर्धा का प्रश्न नहीं उठता है। उनका मन्तव्य तो एक ऐसे शासन से है, जहाँ गाँव से लेकर विश्व तक एक दूसरे के पूरक हैं, एक दूसरे के पूर्ण विकास में सहयोगी हैं और सबके विकास के लिए परस्पर प्रयत्नशील हैं। उनकी कल्पना के राज्य में

1 अन्यायेनार्जित द्रव्य वर्षाणि तिष्ठति।

प्राप्ते त्वेकादशे वर्षे समूलं च विनश्यति॥

2 ‘आई नाइदर थिक दैट दी सैमे काल्ड रामराज्य बाज वैरी गुड थिंग इन् दी पास्ट नार डू आई वाण्ट इट बैक’

गीता का यह उद्बोधन स्पष्ट रूप से सुनाई पड़ता है कि परस्पर सहयोग करते हुए सभी परमाश्रय को प्राप्त करें।”¹

गोंधीजी के अनुसार परमसाध्य की सिद्धि अर्थात् आत्मानुभूति के लिए आत्मशुद्धि की आवश्यकता है और आत्मशुद्धि के लिए नैतिक अनुशासन की। उन्होंने उन नैतिक नियमों का विवेचन किया है जिनका पालन व्यक्ति को व्रत की भाँति करना चाहिए। उनका विचार है कि व्रतों का नैतिक अनुशासन आत्मानुभूति के लिए आवश्यक है “व्रत का अर्थ है जो काम करना उचित है उसे चाहे जो हो, करना।”² परन्तु व्रत लेने का यह अर्थ नहीं कि हम व्रत लेते ही उसका सम्पूर्ण पालन करने लग जायें। “व्रत लेने का अर्थ है उसका सम्पूर्ण पालन करने के लिए मन, वचन और कर्म से प्रामाणिक तथा दृढ़ प्रयत्न करना।”³ तथा व्रतों के विषय में संदेह होने पर व्रती को स्वयं अपने विरुद्ध अधिकाधिक समय के पक्ष में उसका अर्थ करना चाहिए।”⁴ जीवन का चरम मूल्य आत्मानुभूति तथा आत्मैक्य की उपलब्धि है और वह कभी भी अपवित्र एवं अस्वच्छ साधन द्वारा उपलब्ध नहीं हो सकती। अतएव साधना क्षेत्र में विकारहीन हृदय अथवा आत्मसंयम शुद्धि की अत्यन्त आवश्यकता होती है।

2.9 व्यक्तिगत आचरण की पवित्रता (अर्थात् आत्म-शुद्धि)

गोंधीजी मुमुक्षु के लिए आत्मशुद्धि, मनशुद्धि अथवा हृदयशुद्धि पर सर्वाधिक बल देते हैं। वे कहते हैं कि “जो हृदय के शुद्ध नहीं है उन्हें ईश्वर दर्शन कभी नहीं हो सकता। इसलिए आत्मशुद्धि

1 परस्पर भावयन्तः श्रेयः परमवाप्स्यथ।

— भगवद्गीता 11.3.11

2 आत्मशुद्धि, पृष्ठ 62-63

3 आत्मशुद्धि पृष्ठ 19-61 और 64 ‘गोंधीजी-हिज लाइफ एन्डवर्क’, पृष्ठ 366

4 ‘बापूज’ लेटर्स टू मीरा, पृष्ठ 43

का अर्थ जीवन के सभी पहलुओं में शुद्ध होना चाहिए।”¹ हृदय यदि अशुद्धि का शिकार रहेगा तो आस-पास का वातावरण भी अशुद्ध हो जाएगा और मनुष्य जीवन के पतन की ओर अग्रसित होगा। हृदय की अपवित्रता के कारण जीवन अपने सद्भाव स्नेह सहानुभूति, सत्य और अहिंसा के शाश्वत मूल्यों से पृथक् हो जाता है और मनुष्य जीवन-पर्यन्त विकार ग्रस्त ही बना रहता है। “आत्म-शुद्धि के बिना जीवमात्र के साथ ऐक्य की साधना हो ही नहीं सकती। आत्मशुद्धि के बिना अहिंसा धर्म का पालन सर्वथा असम्भव है। अशुद्धात्मा परमात्मा का दर्शन करने में असमर्थ है।”²

हृदय की पवित्रता का अर्थ राग-द्वेष की भावना से मुक्ति प्राप्त करना है। स्वार्थ और तृष्णा से यदि मानव मन को मुक्ति नहीं मिली तो स्वभावतः ऐसा मनुष्य हृदय की पवित्रता की कल्पना नहीं कर सकता। परिणामतः वह क्षुद्र स्वार्थों की पूर्ति में ही एकाग्र रहेगा। यही जीवन की हार का वास्तविक स्वरूप है। परिग्रह स्वाद और इन्द्रिय लिप्सा के ही कारण मनुष्य गिरता है और विश्व की अन्य मान्य मान्यताओं के साथ उसका संघर्ष हो जाता है।

हृदय की पवित्रता का पूर्ण आधार यही हो सकता है कि मनुष्य अपने आचरण के प्रति सदैव सजग रहे तथा प्रत्येक कार्य में अपने साधनों की पवित्रता को महत्व प्रदान करे। “गान्धीजी ने अनुचित व्यवहार को हमेशा गलत बताया क्योंकि उससे एक तो कभी सच्ची कार्य-सिद्धि हो ही नहीं सकती और दूसरे कार्य-सिद्धि जैसी कोई चीज दीखे भी तो वह उस ध्येय की सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि साधन के कारण वह ध्येय ही बदल जाता है।”³ साधनों की पवित्रता विषयक अनुभूति केवल मात्र उस समय ही हृदय में व्याप्त होती है जिस समय हृदय सात्विक वृत्तियों से पूर्ण हो। “आत्मशुद्धि का अर्थ है सत्य की अनुभूति होना तथा बुराइयों (Disvalues) से अपने को पृथक् रखना। यदि यह स्थिति प्राप्त हो जाये तो स्वाभाविक रूप से सामाजिक-आर्थिक सम्बन्धों में परिवर्तन हो जाएगा।”⁴

1 आत्म कथा (अंग्रेजी) पृष्ठ 615

2 गान्धी — आत्म कथा (अंग्रेजी) पृष्ठ 371

3 राजेन्द्र प्रसाद — गान्धीजी की देन, पृष्ठ 90

4 महादेव प्रसाद — ‘सोशल फिलॉसफी ऑफ महात्मा गान्धी’ पृष्ठ 155

2 10 शुद्ध आचरण (साधन-मूल्य)

मनुष्य की आरम्भिक और आध्यात्मिक उन्नति ही गौंधीजी का लक्ष्य है। श्रेष्ठ मानव होने के लिए आवश्यक है कि मनुष्य में बुराई की न्यूनतम मात्रा हो इसीलिए वे नैतिकता को सर्वोपरि स्थान देते हैं। उनका कहना है कि शुद्ध चित्त को किसी का दुख नहीं लगता उसमें किसी का दोष नहीं ठहरता, वह किसी का बुरा नहीं देखता। यह भव्य स्थिति है।¹ हृदय शुद्ध होता है मन के विचारों पर विजय पाने पर। मन विकार रहित हो जाने पर चित्त निर्मल एवं निष्कलक हो जाता है और वह स्थिति ब्रह्मभूत स्थिति होती है। गौंधीजी के शब्दों में बलवान हो या निर्बल, गरीब हो या पूँजीपति, लेकिन मन साफ है तो उसके पास सभी कुछ है।² शान्त चित्त, रजस भाव से रहित, निष्पाप और ब्रह्मभूत योगी को उत्तम सुख प्राप्त हो जाता है। जहाँ विकार और लिप्सा होगी वहाँ इच्छाओं की पूर्ति सम्भावित नहीं होती। अतः अभाव अवश्य बना रहेगा, परन्तु शुद्ध हृदय में निश्चलता, निर्मलता एवं निर्भीकता की स्थिति होती है। अतएव चित्त शुद्धि परमावश्यक है।³

भगवद्गीता में 'फलाशा का त्यागकर निस्संग बुद्धि से किये गये कर्म को बन्धन रहित तथा दुःखरहित कहा गया है।'⁴ श्रीमद्भागवत् में भी ऐसा ही उपदेश है कि "काया वाचा, मनसा तथा इन्द्रिय बुद्धि या आत्मा की प्रवृत्ति अथवा स्वभाव के अनुसार जो कुछ हम किया करते हैं, वह सब

1 बापू के पत्र मणि बहन के नाम पृष्ठ 38

2 अन्तिम झोंकियाँ, पृष्ठ 178

3 व्य कायेन मनसा बुदया केवलैरिन्द्रियैरपि।

योगिन कर्म कुर्वन्ति सङ्ग त्यक्त्वात्मशुद्धये॥

— भगवद्गीता 5 11

4 कर्मज बुद्धियुक्ता हि फल त्यक्त्वा मनीषिणः।

जन्म बन्ध विनिर्मुक्ताः पद-वैच्छन्त्यनारम्भाः॥

परात्पर नारायण को समर्पण कर दिया जाये।”¹ गॉंधीजी का भी विचार है कि ‘कोई भी काम हो, जो ईश्वर के नाम पर और उसे अर्पित करके किया जाता है, छोटा नहीं होता।”² यहाँ निष्काम कर्म की ओर ही सकेत किया गया है। उन्होंने इसे और स्पष्ट करते हुए कहा है कि “अनासक्ति का अर्थ बेशक यह है कि अपने और अपनों के प्रति अनासक्त रहे।”³ अनासक्ति को जडता या निष्क्रियता नहीं समझना चाहिए क्योंकि “अनासक्ति का मतलब जडता नहीं, निर्दयता भी नहीं, क्योंकि सेवा तो करनी ही होगी इसलिए दया की भावना मन्द पड़ने के बजाय तीव्र होगी कार्य दक्षता भी बढ़ेगी और एकाग्रता भी बढ़ेगी ओर व सब अनासक्ति के चिह्न है।”⁴

2 10(अ) अहिंसा

सत्य साध्य है तो अहिंसा उसकी प्राप्ति का साधन, “अहिंसा सबसे बड़ा धर्म है”⁵ ऐसा गॉंधीजी मानते थे। उनके पूर्व दार्शनिकों तथा धार्मिकों ने व्यक्तिगत स्तर पर अहिंसा का पालन किया था। इसको वे व्यक्ति का ही गुण मानते थे। यह व्यक्ति के लिए ही आवश्यक समझी जाती थी। समाज, राष्ट्र और विश्व में अहिंसा का सस्थागत पालन नहीं होता था। किन्तु “गॉंधीजी की अहिंसा परम्परागत अहिंसा से भिन्न है। इसमें व्यावहारिकता समाहित है। उन्होंने अपने जीवन की प्रयोगशाला में उसका निरन्तर परीक्षण किया। उसको व्यवहारोपयोगी बनाकर उन्होंने अहिंसा के पुरातन अर्थों की सीमाओं का विस्तार किया। उन्होंने अहिंसा के वैयक्तिक तत्त्व में सामाजिकता का प्रवेश कराया तथा

1 कायेन वाचा मनसेन्द्रियैर्वा बुद्धयात्मना वानुसृत स्वभावात्।

करोति यद्यत्सकल परस्मै नारायणायेति समर्पयेन्तत्॥

— श्रीमद्भागवत

2 “सत्य ही ईश्वर है पृष्ठ 25

3 महादेव भाई की डायरी, भाग 1, पृष्ठ 25

4 महादेव भाई की डायरी, भाग 2, पृष्ठ 381

5 अहिंसा, प्रारम्भिक चिन्तन, पृष्ठ 3

उसको निष्क्रिय एव सैद्धान्तिक पक्ष को अत्यन्त सक्रिय बना दिया।¹ वे स्वयं अपने को एक व्यावहारिक आदर्शवादी² कहते थे। इसीलिए उनकी अहिंसा की कल्पना काफी लचीली थी। वे अहिंसा के अतिवाद से अनावश्यक रूप से ग्रसित नहीं थे। यही कारण है कि वे मृत्यु के मुख में पड़े असह्य पीड़ा से कराहते हुये गाय के बछड़े को मार देने का आदेश देते हैं। इस कार्य को भी उन्होंने दया से प्रेरित होकर किया था भले ही इसने अत्यन्त विवादस्पद रूप धारण कर लिया हो और सन्तो ने इसकी तीव्र निन्दा की हो। क्योंकि वे उस अनबोलते प्राणी को पीड़ा मुक्त कर देना चाहते हैं। लोक व्यवहार की दृष्टि से भी विषधर, शेर आदि हिंसक जीव-जन्तुओं को जो मनुष्य को हानि पहुँचाते हैं, को मार डालना समाज के लिए हितकर होता है। गान्धीजी ने इसी प्रसंग में कहा है कि “जो पशु को खा जाते हैं मैं उनकी वश वृद्धि में सहायक होना अनुचित समझता हूँ।”³ “उनके अहिंसा का सिद्धान्त मात्र ऋषियों और सन्तों के लिए नहीं अपितु साधारण लोगों के लिए भी था। उनके लिए हिंसा समाज का प्राकृतिक नियम नहीं है। एक समाज की प्रकृति का मापदण्ड अहिंसा के अभ्यास में ही निहित है।”⁴ इस तरह मानवीय करुणा और मानवीय तर्क से ओत-प्रोत गान्धीजी की अहिंसा अधिक व्यावहारिक दिखाई पड़ती है।

भावात्मक रूप से वे अहिंसा को ‘सक्रिय प्रेम और व्यापक करुणा कहते हैं।’⁵ इसी को रोमा रोला ने “अनन्त धैर्य और असीम प्रेम की सज्ञा दी है।”⁶ इस दृष्टि से अहिंसा के साथ क्रोध, घृणा, प्रतिहिंसा आदि की भावनाओं का मेल नहीं बैठता। प्राचीन भारतीय साहित्य में भी इसी ओर इशारा

1 शर्मा वीरेन्द्र — भारत के पुनर्निर्माण में गान्धीजी का योगदान 1984 पृष्ठ 61

2 यंग इण्डिया 18 अगस्त 1920

3 सर्वोदय पृष्ठ 78

4 यूनिथान टी० के० एन० — ‘गान्धी एण्ड फ्री इण्डिया’ पृष्ठ 45

5 स्पीचेज एण्ड राइटिंग्स ऑफ महात्मा गान्धी (चतुर्थ संस्करण मद्रास) पृष्ठ 346

6 रोमा रोला कृत—‘महात्मा गान्धी’ पृष्ठ 41

किया गया है। वेद में कामना की गयी है कि “हम सब आपस में मित्र भाव से रहे”¹ तथा प्राणियों की उपेक्षा नहीं करनी चाहिए।² महाभारत में भी अहिंसा धर्म का विवेचन करते हुये कहा गया है कि मन वचन और कर्म से सभी प्राणियों के साथ मैत्री रखना, उन पर दया करना, उनको सब प्रकार से सुख देना यही सज्जनो का सनातन धर्म है।³ अतः सब प्रकार से सब काल सभी प्राणियों के साथ बैर-भाव का परित्याग कर प्रेम- (प्रीति) के साथ व्यवहार करना तथा किसी भी सचेतन प्राणी को मनसा वाचा, कर्मणा एवं शरीर को किसी भी प्रकार का कष्ट न देना अहिंसा कहलाता है। “अहिंसा का अर्थ है प्रेम का समुद्र, बैर-भाव का सर्वथा त्याग, अहिंसा में दीनता, भीरुता नहीं, डर कर भागना भी न हो। अहिंसा में दृढता, वीरता निश्चलता होनी चाहिए।”⁴ अहिंसा की इस परिभाषा में हिंसा के विपरीत होने की भावना के तत्त्व ही निहित नहीं है। यह तो धनात्मक पक्ष है जिसमें केवल बैर-भाव को ही समाप्त नहीं किया जाता अपितु हृदय में प्रेम को धारण किया जाता है। क्योंकि अहिंसा और घृणा दोनों हमारे हृदय में साथ-साथ नहीं रह सकते।⁵ उनके अनुसार “सत्य सर्वोच्च नियम है, किन्तु अहिंसा सर्वोच्च कर्तव्य है।”

2 10(ब) ब्रह्मचर्य

भारतीय धर्म साधना में ब्रह्मचर्य व्रत का सर्वोच्च महत्व है। अथर्ववेद में उल्लिखित है कि “ब्रह्मचर्य की ही साधना से देवों ने मृत्यु को मारा था। ब्रह्मचर्य की साधना से देवों के लिए इन्द्र

1 मित्रस्य चक्षुषा समीक्षा महे। यजुर्वेद 36 18

2 मा जीवेभ्यः प्रमद। अथर्ववेद 8 17

3 अद्रोहः सर्व भूतेषु कर्मणा मनसा गिरा।

अनुग्रहश्च दाम च सता धर्म सनातन ।। शलोक सख्या महाभारत वन पर्व

4 हिन्दी नवजीवन 24 सितम्बर 1928

5 हरिजन 17 अगस्त 1934, यंग इण्डिया, 2 अप्रैल 1931

स्वर्ग से आये।¹ पातजलयोग के अनुसार - “ब्रह्मचर्य के फलस्वरूप सामर्थ्य एवं शक्तिमत्ता का लाभ होता है।² गरुण पुराण में भी कहा गया है कि ‘मन, वाणी कर्म और शरीर से होने वाले सब प्रकार के मैथुनो का सभी अवस्थाओं में सदा सर्वदा त्याग करके सब प्रकार से वीर्य रक्षा करना, ब्रह्मचर्य’ कहलाता है।³ साधक के लिए वीर्य रक्षा अत्यन्त आवश्यक कर्त्तव्य है। वीर्य रक्षा से शरीर हृष्ट-पुष्ट एवं निरोग होता है शरीर के सामर्थ्यवान एवं शक्तिशाली हो जाने पर हर प्रकार के कष्ट सहन की अतुल क्षमता का प्रादुर्भाव होता है।

सामान्य भाषा में ब्रह्मचर्य का अर्थ है काम-वासना का सयम। किन्तु गौंधीजी इस सद्गुण को बड़े व्यापक अर्थ में लेते हैं। उनके अनुसार यह “ब्रह्म की ओर ले जाने वाला सही मार्ग”⁴ है। इसलिए ‘ब्रह्मचर्य का अभिप्राय है मन, वचन और कर्म से समस्त इन्द्रियो का पूर्ण सयम। अशुद्ध विचार या क्रोध ब्रह्मचर्य की अवहेलना है।’⁵ इस प्रकार ब्रह्मचर्य का अर्थ है समस्त क्षेत्रों में आत्म सयम। जब तक अपने विचारों पर इतना नियन्त्रण न हो जाय की अपनी इच्छा के बिना एक भी विचार न आने पावे, तब तक वह सम्पूर्ण ब्रह्मचर्य नहीं। उनका कथन है कि “ब्रह्मचर्य अर्थात् सत्य की खोज में धर्म तत्सम्बन्धी विचार-आचार है।”⁶ साधक को अनुशासन में रहने के लिए यह नितान्त आवश्यक है कि वह शील-सतीत्व जैसे मूल्यों की रक्षा करे क्योंकि इसको वश में किये बिना मन तथा अन्य इन्द्रियों वश में नहीं हो सकती है।

1 ब्रह्मचर्येण तपसा देवा मृत्युमपाप्नुत।

इन्द्रो ह ब्रह्मचर्येण देवेभ्यः स्वऽगारतः॥ - अथर्ववेद 11.7.19

2 ब्रह्मचर्यप्रतिष्ठाया वीर्यलाम्। - पातजलयोगसूत्र 2.38

3 कर्मणा मनसा वाचा सर्वावस्थासु सर्वदा।

सर्वत्र मैथुनत्यागो ब्रह्मचर्यं प्रवक्षते॥ - गरुणपुराण, पूर्व आचार 2.38.6

4 हरिजन 22 जून 1947 पृष्ठ 200

5 यरवदा मन्दिर पृष्ठ 23 आत्मकथा (अंग्रेजी) भाग 1, पृष्ठ 485-89 हरिजन 23 जुलाई 1938 पृष्ठ 192

6 यरवदा मन्दिर पृष्ठ 28

वैवाहिक स्थिति के बारे में गाँधीजी का मन्तव्य है कि 'मर्यादित रूप में यौन-क्रिया सुन्दर और श्रेष्ठ वस्तु है। उसमें लज्जा की कोई बात नहीं है।'¹ हिन्दू स्मृतियों के इस मत का भी समर्थन करते हैं कि उन विवाहित लोगों को जो इस मूलभूत नियम के अनुसार आचरण करते हैं उन्हें ब्रह्मचारी मानना चाहिए।'²

गाँधीजी जानते थे कि 'पूर्ण ब्रह्मचर्य एक आदर्श स्थिति है और अपूर्ण मनुष्य इस व्रत को पूरी तरह सिद्ध नहीं कर सकता। किन्तु तब भी हमें चाहिए कि हम उसी प्रकार सही आदर्श को अपने सामने रखें और उस तक पहुँचने की शक्ति भर चेष्टा करें जिस प्रकार जब बच्चों को बारह-खड़ी लिखना सिखाया जाता है तो उन्हें अक्षर का अच्छे से अच्छा नमूना दिखाया जाता है और वे यथाशक्ति हूबहू नकल करने की चेष्टा करते हैं।'³ लेकिन गाँधीजी एक व्यावहारिक आदर्शवादी हैं जो आत्म सयम तथा प्रवृत्तियों को उर्ध्वगामी बनाने के दुष्कर प्रयत्न और मात्र बलपूर्वक इन्द्रियों को दबाने के बीच सीमा रेखा खींचते हैं।

1 हरिजन, 28 मार्च 1936 पृष्ठ 56 तथा 25 अप्रैल 1936, पृष्ठ 84

2 हरिजन 14 मार्च 1936 पृष्ठ 36

3 ब्रह्मचर्य पर महात्मा गाँधी के विचार, पृष्ठ 23

अध्याय 3

पं० जवाहर लाल नेहरू (1889-1964)

महात्मा गाँधी के वारिस ¹ नेहरू एक ऐसे व्यक्ति थे जो अपने कार्यों से भी महान और अपने वातावरण से भी सत्य थे। ² भारतीय परम्परा में जो कुछ भी उदात्त और गतिशील है वह सब इस वास्तविक विलक्षण व्यक्ति के जीवन और कार्य में प्रतिबिम्बित है, जिसमें गाँधी का सत्य के लिए आग्रह और टैगोर की शोच के लिए संवेदनशीलता एक साथ मौजूद थी। ऐसा व्यक्ति जिसमें अनन्त श्री और सुरुचि थी। सीमाहीन साहस और दृढ़ता थी। ऐसा व्यक्ति जिसने शान्ति स्वाधीनता और मानवीय सुख के लिए अपना सारा जीवन अर्पित कर दिया था। ³ "नेहरू अनिवार्यतः विज्ञान और तकनीक के व्यक्ति हैं जो उसकी प्रगति व उपलब्धियों में आस्था रखते हैं। ⁴ विज्ञान के कुछ नकारात्मक प्रभावों के बावजूद भी उनकी आस्था विज्ञान में है क्योंकि इससे मनुष्य में वैज्ञानिक दृष्टिकोण का विकास होता है और यह वैज्ञानिक दृष्टिकोण ही हमें आशान्वित करता है। वे मानते हैं कि " हमें अपने विचारों और कामों में विश्व के सामाजिक, राजनैतिक और आर्थिक क्षेत्रों में, धर्म तथा सत्य की खोज में वैज्ञानिक दृष्टिकोण से ही काम लेना चाहिए। ⁵ वैज्ञानिक दृष्टिकोण व बुद्धिवादी पद्धति के माध्यम से उन्होंने मानवीय मूल्यों को सर्वोच्चता प्रदान की।

नेहरू पर अनेक भारतीय व विदेशी चिन्तकों संस्कृतियों आन्दोलनों व विचारधाराओं का प्रभाव पड़ा। व्यक्तियों में उन्हें मोतीलाल नेहरू, एनीबेसेन्ट, रवीन्द्रनाथ टैगोर बर्क, मिल मार्क्स

१ राम नारायण उपाध्याय गांधी दर्शन पृ० 154

२ जी० के० मुकर्जी नेहरू व एमनिस्ट त्रिुति पब्लिकेशन प्रा० लि० नई दिल्ली 1972 पृ० 2 (उद्धृत रफीक जकारिया)

३ नरवणे आधुनिक भारतीय चिन्तन पृ० 13

४ जी० के० मुकर्जी नेहरू व एमनिस्ट, (उद्धृत राजेन्द्र प्रसाद)

लनिन काण्ट स्पेन्सर आदि ने प्रभावित किया। वेद उपनिषद् महाभारत रामायण के साथ वे गीता से प्रभावित थे। धार्मिक न हाते हुए भी वे बुद्ध व ईसा से प्रभावित थे। उन पर सर्वाधिक प्रभाव गांधी का पड़ा। 'गांधी और नेहरू के मध्य गुरु शिष्य सम्बन्ध में विपरीत तत्वों का परस्पर आकर्षण दिखाई पड़ता है।'¹ 'यह सही है कि अंग्रेजी साहित्य का अंग्रेजी इतिहास का अंग्रेजी वैज्ञानिकों और समाज-शास्त्रियों का मे बहुत ऋणी हूँ। अमरीका की फ्रांस की रूस की क्रान्तियों से तथा चीनी विचारों और संस्कृति से मुझे जो प्रेरणा मिली है मैं उसका भी बड़ा उपकार मानता हूँ। लेकिन सबसे ज्यादा मे भारत का, भारतीय विचार और संस्कृति का उस बहुमुखी संस्कृति की आश्चर्यजनक निरन्तरता का ऋणी हूँ जो पाँच हजार वर्षों से हमारी यशस्वी और गर्वीली परम्परा तथा विरासत रही है।'²

3.1 सामान्य चिन्तन व दर्शन

3.1(अ) ईश्वर

कुछ चिन्तक मानते हैं कि नेहरू अनीश्वरवादी हैं³ किन्तु एक दूसरा पक्ष उन्हें अज्ञेयवादी मानता है।⁴ डिरकवरी आफ इण्डिया 'मे नेहरू लिखते हैं कि' रहस्यमय क्या है, यह मुझे नहीं मालूम। मे उसे ईश्वर नहीं कहता, क्योंकि ईश्वर का अर्थ बहुत कुछ इस तरह लगाया जाता है जिसमें मुझे विश्वास नहीं।'⁵ इस कथन से स्पष्ट है कि ईश्वर के सम्बन्ध में प्रचलित धारणाओं से नेहरू जी सहमत नहीं हैं। इसीलिए वे रहस्यमय सत्ता को ईश्वर न कह कर इस सम्बन्ध में

1. त्रयणे आ० भारतीय चिन्तन पृ 91

2. जवाहर लाल नेहरू यात्राग्य खण्ड II सस्ता साक्षिग गडल प्र० नई दिल्ली 1984 पृ० 600

3. द्रष्टव्य, डा० एन० के० देवराज ह्यूमनिज्म इन इंडियन थॉट 'इन्डस पब्लिशिंग क०, नई दिल्ली 1988 पृ० 123

4. द्रष्टव्य प्रो० आर० आर० पाण्डेय, साइडिफिक टेम्पर एण्ड अद्वैत वेदान्त सुरेशागेष् प्रकाशन काराणसी 1991 पृ०

जामनी अज्ञातता व्यक्त करते हैं। नेहरू रण्यवादी या पूर्णतः अध्यात्मवादी नहीं हैं फिर भी वे मोतिक जगत से पर की सूक्ष्म वस्तुओं में विश्वास के लिए नैतिक आध्यात्मिक व आदर्शवाद का सहारा लेते हैं। प्रही उनकी आस्तिकता प्रकट होती है। हम ईश्वर में विश्वास करें या न करें लेकिन किसी न किररी चीज में विश्वास न करना नामुमकिन है। उसे सृजनात्मक जिन्दगी देने वाली ताकत कह सकत है हम उरा चाहे कोई भी नाम दें लेकिन एक ऐसी चीज है जिसकी सत्ता है जिसमें असलियत है उसी तरह, जैसे जिन्दगी मोत के मुकाबले में एक असलियत है हालाँकि उसका प्रत्यक्ष पता नहीं लगता।¹

इस विवेचन के आधार पर स्पष्ट है कि नेहरू को अनीश्वरवादी या नास्तिक कहने के बजाय अनायवादी आस्तिक कहना वरेण्य है।

3.1(व) आत्मा

आत्मा-जैसी चीज है भी या नहीं में नहीं जानता और अगर ये सवाल महत्व के हैं तो भी इनकी मुझे कुछ भी चिन्ता नहीं।² वास्तव में बुद्ध की तरह नेहरू भी ऐसी बातों में नहीं पडना चाहते थे जिनका मानव के लौकिक कल्याण से सीधा सम्बन्ध न हो। धर्म सम्बन्धी उनकी अवधारणा के परिप्रेक्ष्य में यह बात और स्पष्ट हो जाएगी।

3.1(स) प्रकृति

नेहरू जी का मूल ध्येय मानव कल्याण था। इसलिए वे अप्रत्यक्ष सत्ताओं के प्रति आकर्षित न होकर प्रकृति के प्रति आकर्षित थे। प्रकृति की विविधता और भरा-पूरापन मुझमें उत्साह पैदा करते हैं और उनसे मुझे आत्मिक शान्ति भी मिलती है और मैं ख्याल करता हूँ कि पुराने हिन्दुस्तान के

लागो या यूनानियों में मिल सकता था सिवाय इसके कि वे देवताओं की कल्पना जा उनके साथ जुड़ी हुई है वह मेरे माफिक न होती।”¹

3.2 इहलोक-परलोक-पुनर्जन्म

असल में मरी दिलवरपी इस दुनिया में और इस ज़िन्दगी में है किसी दूसरी दुनिया या आन वाली ज़िन्दगी में नहीं।² मुझे परलोक या मृत्यु के बाद क्या होता है इसके बारे में कोई दिलचस्पी नहीं है। इस जीवन की सागरयाये ही मेरे दिमाग का व्यस्त करने के लिए काफी मालूम होती है। मैं चाहता हूँ कि जीवन को समझा जाय उसका त्याग नहीं बल्कि अगीकार किया जाय इसके अनुरार चला जाय और इसको उन्नत बनाया जाय।³ वे इस बात का विरोध करते थे कि सामाजिक बुराइयों का परलोक पाप-पुण्य से जोड़ा जाय। लोक-कल्याण में सलग्न व्यक्ति का दृष्टिकोण वैज्ञानिक होना चाहिए। उसे परलोक या मृत्यु-पश्चात् जीवन की जगह वर्तमान जगत में रुचि लेनी चाहिए।⁴ सामाजिक बुराइयों को, जो ज्यादातर निश्चय ही दूर की जा सकती हैं, पुराने पाप का नतीजा बताया जाता है या (हिन्दुस्तान में) इन्हें पूर्वजन्मों के कर्मों पर गढ़ दिया जाता है। इस तरह आदमी अचल ओर वैज्ञानिक ढंग से विचार करने से दूर रहा, वह अविवेक अधविश्वास, बेजा हठ और सामाजिक व्यवहार की शरण लेता है।”⁵

3.3 धर्म

‘धर्म के मामले में मेरे खयालात बहुत धुंधले थे। मुझे यह स्त्रियों से सम्बन्ध रखने वाला विषय मालूम होता था।’⁶ नेहरू जी ने अपनी ‘आटो-बायोग्राफी’ में ‘धर्म क्या है’ अध्याय⁷ में धर्म

1. वही पृ० १६

2. वही पृ० १३

3. जवाहर लाल नेहरू मेरी कहानी पृ० 528

4. जवाहर लाल नेहरू हिन्दुस्तान की कहानी पृ० ३७

सम्बन्धी धारणा का विस्तार पूर्वक विवेचन किया है। वे मानते हैं कि धर्म शब्द का ठीक और निश्चित अर्थ न होने के कारण सारी गड़बड़ी उत्पन्न होती है। इसके लिए सीमित अर्थ वाला शब्द का प्रयोग जाना चाहिए। वे मानते हैं कि आमतौर पर धर्म ईश्वर या परमतत्त्व की अरामाजिक या व्यक्तिगत खोज का विषय बन जाता है और धर्मभीरु व्यक्ति समाज की भलाई की अपेक्षा अपनी मुक्ति की ज्यादा फिक्र करने लगता है।¹ धर्म के आधिभौतिकवादी पक्ष के प्रति उन्हें कभी आकर्षण नहीं रहा क्योंकि इसकी अस्पष्ट काल्पनिकता को पसन्द नहीं करते थे। यद्यपि धर्म के प्रति उनकी धारणा यह भी है कि उसने मानव-इतिहास में कई साराहनीय कार्य किये हैं परन्तु इसके हठवाद व अधविश्वास के कारण मानवता की क्षति भी हुई है।

नेहरू जी का मानना था कि "धर्म और धार्मिक दृष्टिकोण 'विचारों की स्पष्टता और उद्देश्य की स्थिरता का कितना भारी दुश्मन है हमेशा दूसरी दुनिया की बातें सोचते-सोचते मानव-स्वभाव-सामाजिक रूप और सामाजिक न्याय का उसे कुछ पता ही नहीं रहता।"² वे आगे फिर कहते हैं कि धर्म बात तो शान्ति की करता है लेकिन उन प्रणालियों और व्यवस्थाओं का समर्थन करता है जो बिना हिरा के जिन्दा नहीं रह सकती।³

नेहरू धर्म के विधि-विधान पूर्ण स्वरूप, रूढ़िवाद, अस्पष्ट काल्पनिकता, साम्प्रदायिकता का विरोध करते थे। वे साम्प्रदायिक या संकुचित अर्थ में धार्मिक व्यक्ति नहीं हैं फिर भी सत्य तथा करुणा आदि आध्यात्मिक मूल्यों में उनकी प्रबल आस्था थी। नेहरू कहते हैं कि यदि धर्म का अर्थ पूर्ण निष्ठा के साथ सत्य की खोज करना तथा उसके लिए सर्वस्व बलिदान करने के लिए तैयार रहना है तो इस महान सेना का एक तुच्छ सैनिक बनने को मैं तैयार हूँ।⁴

1 वही पृ० 528

2 वही पृ० 705-706

3.4 साध्य मूल्य और साधन मूल्य—

गाँधीजी की तरह नेहरू भी साधन की पवित्रता पर बल देते हैं यद्यपि वे गाँधीजी की तरह इस पर इतना दृढ़ नहीं हैं। वे कहते हैं कि वे अनुभव करता हूँ कि अन्तिम जोर तो लाजिमी और ज़रूरी तोर पर हमारे सामने जो ध्येय या मकसद हो उसी पर देना चाहिए। लेकिन साधनों की उपेक्षा नहीं की जा सकती क्योंकि नैतिक पक्ष के अलावा उससे बिल्कुल अलग उनका एक व्यावहारिक पक्ष भी है। हीन और अनैतिक साधन अक्सर हमारे लक्ष्य को ही विफल कर देते हैं जबरदस्त नई-नई समरपाये खड़ी कर देते हैं अतः निश्चित रूप से साधन ऐसे होने चाहिए जिनसे घृणा या झगड़े पथरागमव कम हो जाए या रीगित हो जाय ।¹

3.5 अहिंसा

अहिंसा किसी अन्यायपूर्ण शासन या सैन्यिक व्यवस्था को बदलने में सामर्थ्यवान है या नहीं अपितु मेरा यह ख्याल है कि वह हमें बहुत दूर तक ले जा सकती है लेकिन इस बात में मुझे शक है कि वह हमें अन्तिम ध्येय तक ले जा सकती है, जिन लोगों के हाथ में ताकत और ख़ास अधिकार होते हैं वे उन्हें उस वक्त तक नहीं छोड़ते जब तक ऐसा करने के लिए ग़ज़बूरी नहीं कर दिया जाता है निरसन्देह कुछ पर बल प्रयोग करना ही पड़ेगा।² इस प्रकार नेहरू जी अहिंसा को गांधीजी की तरह पूर्ण दृढ़ता से स्वीकार नहीं कर पाते। किन्तु वे हिंसा का प्रयोग अन्तिम विकल्प के रूप में ही करना चाहते हैं और वह भी घृणा व क्रूरता की भावना से नहीं बल्कि रुकावट दूर करने की शुद्ध इच्छा से। सन्देह और शकाओं के बावजूद वे अहिंसा में निहित नैतिक तत्व के कारण उसकी ओर सदैव आकर्षित रहे। अहिंसा साधन की पवित्रता की धारणा के भी अनुकूल है और नेहरू जी साधन की पवित्रता में आस्था रखते हैं।

3.6 राष्ट्रवाद या अन्तर्राष्ट्रवाद—

नेहरू जी राष्ट्रवादी होते हुए भी अन्तर्राष्ट्रीयतावादी थे। राष्ट्रीयता का आदर्श एक गहरा और गजबूत आदर्श है लेकिन ओर भी आदर्श जैसे अन्तर्राष्ट्रीयता और श्रमजीवी वर्ग के आदर्श हमें इन जुदा-जुदा आदर्शों के बीच एक समझौता कायम करना होगा।¹ उनका मानना था कि राष्ट्रभक्ति पर्याप्त नहीं है, हमें इससे उच्च विस्तृत और शानदार चीज चाहिए। इसके लिए वे पंचशील सिद्धान्त का प्रतिष्ठित करते हैं।

3.7 लोकतांत्रिक समाजवाद

नेहरू लोकतांत्रिक सामाजवादी थे। वे राज्य व व्यक्ति दोनों के सहयोग से मानव कल्याण व प्रगति में विश्वास रखते थे। जनतंत्र व नागरिक अधिकारों के लिए प्रतिबद्ध नेहरू सदैव उपनिवेशवाद के विरुद्ध लड़ते रहे। वे मानव की राजनीतिक और आर्थिक-स्वतन्त्रता के समर्थक थे।

3.8 अन्य चिन्तन

औद्योगीकरण में नेहरू की अपार आस्था है। यद्यपि इससे बहुत सी बुराइयाँ उत्पन्न होती हैं परन्तु इसने भौतिक प्रगति की ऐसी बुनियाद डाली है जो बहुजन समाज के लिए सांस्कृतिक और आध्यात्मिक प्रगति को अत्यन्त सुगम कर देती है।²

आधुनिक सभ्यता के सम्बन्ध में नेहरू जी कहते हैं, "वर्तमान सभ्यता बुराइयों से भरी हुई है लेकिन उसमें अच्छाइयों भी भरी पड़ी है और उसमें वह ताकत भी है जिससे वह अपनी बुराइयों को दूर कर सके।"³

परम्परा के प्रति उनका दृष्टिकोण एक व्यावहारिक व्यक्ति का है जो सारी जगहों के शुभ तत्वा को ग्रहण करने को सदैव तत्पर है।¹ 'वे उस परम्परा को स्वीकार करते थे-जो आधुनिक समाज के लिए उपयोगी है। परम्परा के प्रति उनकी निष्ठा समाज को सुदृढ़ करने के लिए थी।

नेहरू जी स्वयं को मानववादी परम्परा से जोड़ते हैं। मानववाद की उदार परम्परा का मुझ पर इतना ज्यादा प्रभाव पड़ा है कि मैं उससे बिलकुल बच कर निकल नहीं सकता।"² वर्तमान परिप्रेक्ष्य में वे मानववाद और वैज्ञानिक स्वभाव के सामाजिक से उत्पन्न "वैज्ञानिक मानववाद" में आस्था रखते हुए दिखाई पड़ते हैं हमको अपने युग के सबसे ऊँचे आदर्शों के मुताबिक काम करना चाहिए। उन आदर्शों का वर्गीकरण दो शीर्षकों में हो सकता है-मानववाद और वैज्ञानिक स्वभाव। इन दोनों के बीच में जाहिरा तौर पर काफी झगड़ा रहा है, लेकिन आजकल मानववाद और वैज्ञानिक स्वभाव दोनों में समन्वय बढ़ रहा है और एक ढंग का वैज्ञानिक मानववाद पैदा हो रहा है।"

नेहरू को कुछ चिन्तकों ने "धर्म निरपेक्ष मानववादी, कहा है³ जबकि प्रो० रेवती रमण पाण्डेय उक्त मानववादी इन्टेंशनल-ह्यूमेनिस्ट कहते हैं। नेहरू को धर्म निरपेक्ष मानववादी कहना इसलिए उचित नहीं प्रतीत होता कि सर्वप्रथम, धर्म की तरह धर्मनिरपेक्ष शब्द का प्रयोग एक निश्चित अर्थ में न होकर विविध अर्थों में हो रहा है। द्वितीय नेहरू के सन्दर्भ में कहा जा सकता है कि साम्प्रदायिक या संकुचित अर्थ में वे धार्मिक व्यक्ति नहीं थे परन्तु आध्यात्मिक मूल्यों में उनकी प्रबल, आस्था थी।⁴ इसलिए उन्हें, धर्म निरपेक्ष मानववादी" कहने की बजाय, समग्र मानववादी कहना वरेण्य होगा। वैसे मैं उन्हें "वैज्ञानिक मानववादी" कहना उचित समझता हूँ क्योंकि नेहरू के चिन्तन

1. मीना दास सहायी धर्मयुग साप्ताहिक (नेहरू स्मृति अंक) नम्बर 13-19 नवंबर 1988 पृ० 35

म वैज्ञानिक दृष्टि को सर्वाधिक महत्व दिया गया है। इसी वैज्ञानिक दृष्टि को आधार बनाकर वे मानव कल्याण की ओर अग्रसर होत हैं।

समग्रत कहा जा सकता है कि नेहरू आजीवन विचार व कर्म दोनों से मानव कल्याण में लगे रहे। नेहरू के स्वयं के शब्दों में चाहे जी भी गलतियाँ हमने की हों लेकिन हम ओछेपन बुजदिली और अन्दरूनी शर्म से जरूर दूर रहे हैं” आगे वे लेनिन को उद्धृत करते हुए कहते हैं, ‘मेने अपनी सारी ताकत अपनी सारी जिन्दगी दुनिया के सबसे बड़े आदर्श मानवजाति की आजादी के लिए निष्ठावर कर दी।’¹

तृतीय खण्ड

आध्यात्मिक मूल्य दर्शन

अध्याय 1

डॉ० राधाकृष्णन् युग (1936-1952)

भारतीय दार्शनिक कांग्रेस की स्थापना 1922 ई० में हुई थी जिसके प्रभावस्वरूप दर्शन-शास्त्र पढ़ने-पढ़ाने वाले विद्वान सगठित हुए तथा सामूहिक चिन्तन या सहचिन्तन की प्रवृत्तियों का प्रादुर्भाव हुआ। इस कालावधि की मुख्य प्रवृत्ति प्रत्ययवाद (Idealism) है। 1936-1952 तक का भारतीय रामयावेश दार्शनिक विकास का 'तुलनात्मक युग' (Comperative era) कहा जा सकता है। इस युग के महत्वपूर्ण प्रतिनिधि एवं प्रणेता दार्शनिक डॉ० राधाकृष्णन् थे जिनके प्रभावस्वरूप इस युग को इनके सम्मान में 'राधाकृष्णन् युग' कहा जाता है। इस युग के अन्य महत्वपूर्ण दार्शनिक हैं—डॉ० सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त, डॉ० रामचन्द्र दत्तात्रेय रानाडे, डॉ० हीरालाल हलधर, डॉ० ब्रजेन्द्रनाथ शील, कृष्णचन्द्र भट्टाचार्य शिशिर कुमार मैत्र, अनुकूलचन्द्र, मुखर्जी, धीरेन्द्र मोहन दत्त एम० हिरियन्ना, आनन्द के० कुमारस्वामी एम० सूर्यनारायण शास्त्री, एन० जी० दामले, टी० आर० बाडिया, हरिदास भट्टाचार्य भीषण लाल आत्रेय टी० एम० महादेव, उमेश मिश्र यदुनाथ सिन्हा आदि हैं। इस युग में भारतीय दर्शन के इतिहास-ग्रंथ लिखे गये जिनमें सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त, डॉ० राधाकृष्णन्, एम० हिरियन्ना उमेश मिश्र और यदुनाथ सिन्हा के नाम उल्लेखनीय हैं। पुन इसी समय भारतीय ज्ञानमीमासा भारतीय नीतिशास्त्र, भारतीय सौन्दर्यशास्त्र, भारतीय समाज विज्ञान इत्यादि दर्शन के विभिन्न शाखाओं से सम्बन्धित प्रामाणिक ग्रंथ तथा लेख लिखे गये। इन कृतियों में राधाकृष्णन् की 'Idealistic view of life', कृष्णचन्द्र भट्टाचार्य की 'Subject as Freedom', अनुकूलचन्द्र मुखर्जी की 'Nature of Self', धीरेन्द्रमोहन दत्त की 'Six ways of knowing', एम० हिरियन्ना की 'The mission of

emotion इत्यादि महत्वपूर्ण है। डॉ० राधाकृष्णन युग का विकासात्कष अद्वैत वेदान्त के आत्मानुभव में माना जाता है। इस आत्मानुभव का साक्षात्कार करनेवालों में दक्षिण भारत के सत रमण महर्षि (जन्म 30 दिसम्बर 1879-1950) अग्रगण्य है।

डॉ० राधाकृष्णन्

राधाकृष्णन् जैसे प्रतिभावान विचारक के विचार इतने अधिक समृद्ध और विस्तृत हैं कि अनेकों दृष्टियों से अध्ययन के योग्य हैं। वे सफल तुलनात्मक दार्शनिक भारतीय दर्शन के ज्ञाता तथा धार्मिक-दार्शनिक एवं राजनैतिक तीनों रूपों के साथ पूर्ण न्याय करते हैं।

समकालीन दार्शनिकों की समन्वयवादी परम्परा के अन्तर्गत डॉ० राधाकृष्णन् ने पाश्चात्य और प्राच्य दोनों धर्मों और दार्शनिक विचारधाराओं को अपने चिन्तन का विषय स्वीकार किया। उनका दर्शन सरचनात्मक समन्वय नहीं, बल्कि रहस्यवादी व अनुभूति का सर्जनात्मक सम्मिश्रण है।

उन्होंने दोनों दृष्टिकाणों की असहिष्णुता को समाप्त कर उसे एकीकृत करने का प्रयास किया परन्तु हम डॉ० राधाकृष्णन् को आध्यात्मिक दार्शनिक ही कहेंगे। धार्मिक अनुभूति पर ही उनका पूरा दर्शन आधारित है। वे एक सार्वलोक्य रचनात्मक विचारक हैं और उनके विचार केवल परम्परा पर ही आधारित नहीं हैं बल्कि पाश्चात्य मध्ययुगीन और आधुनिक समकालीन दार्शनिक विचारधाराओं का परिष्कृत और समग्र बौद्धिक प्रणाली प्रदान करने का प्रयत्न है। उनकी यही रहस्यवादी प्रवृत्ति उन्हें धार्मिक अध्यात्मवाद की ओर उन्मुख करती है। वैदिक परम्पराओं को अपनाते हुए उन्होंने धार्मिक अनुभूति को प्राथमिकता दी। उनकी मान्यता है कि मानवीय जीवन का और अन्ततः विश्व का तात्त्विक स्वरूप सर्जनात्मक अनुभूतियों में और विशेष रूप से धार्मिक अनुभूति (समग्र अनुभूति) में जिस स्पष्टता के साथ व्यक्त होता है वैसा अन्यत्र कहीं भी नहीं होता है। अतः उन्होंने समग्र अनुभूति का वर्णन अपनी पुस्तकों में विशद रूप से किया।

नवीनीकरण संभव है। अध्यात्म से प्रेरित धर्म एक ऐसा धर्म होगा जो जीवन को उसकी सोदेश्यता पदान करेगा, जो हमसे किसी प्रकार के पलायन तथा द्वयर्थकता की अपेक्षा नहीं करेगा¹ जो जीवन के यथार्थ एवं आदर्श का समन्वित करेगा जो जीवन की गहराइयों से हमारा साक्षात्कार करेगा और हमें संपूर्ण सन्तुष्ट करेगा आलोचनात्मक बुद्धि तथा सक्रिय इच्छाओं दोनों को सम्पूर्ण रूप से सन्तुष्ट करेगा और इसी प्रकार के धर्म की आज विश्व को आवश्यकता है।²

1.1 आध्यात्मिक पुनर्जागरण

पूर्ण भारतीय आध्यात्मिक चिन्तन के अध्येता, भारतीय धार्मिक अध्यात्मवाद (Religious Idealism) के समर्थक डॉ० राधाकृष्णन् के दर्शन में पाश्चात्य विचारों का ईटा-गारा लगा है, किन्तु इसकी आकृति और कायाकल्प पूर्णतः नवीन और मौलिक है। लाटेसडाइड के अनुसार,—किसी भी एशियाई से अधिक सफलतापूर्वक इन्होंने पूर्व और पश्चिम के विचार समन्वयन में योगदान दिया है। एक ओर यदि इनका दर्शन वेदान्त और उपनिषद् से प्रमाणित है तो इसका धरातल प्लेटो, प्लॉटिनस, काण्ट, ब्रैडले एवं बर्गसों के विचारों से ओत-प्रोत है। कुछ कतिपय दार्शनिकों की भाँति इनका दर्शन कोरे चिन्तन का परिणाम नहीं बरन् उसका प्रत्येक पहलू 'व्यावहारिक जीवन' से आतप्रोत है।³

बर्नार्ड फिलिप्स के अनुसार इनके अध्यात्मवाद में जीवन शैली का एक अस्तित्ववादी पूर्णानुसंधान है। राधाकृष्णन् का उद्देश्य एक विश्व दर्शन स्थापित करने का था जिसकी पूर्ति हेतु इन्होंने पौराणिक व पाश्चात्य दोनों सस्कृतियों के मूल में प्रविष्ट होकर इनकी आत्माओं का साक्षात्कार करते हुए इनके व्यापक और विश्व व्यापी संदेश को अनावृत्त करके दोनों को एक ही सम्यक् धरातल पर प्रस्तुत करने का सफल प्रयास किया है।

1. मॉल आर्थर शिल्प 'द फिलोसफी ऑफ राधाकृष्णन्' के अन्तर्गत डॉ० राधाकृष्णन् का लेख 'फ्रैगमेंट्स ऑफ

डॉ० राधाकृष्णन् के अनुसार दर्शन के इतिहास में प्रायः दो दृष्टिकोण प्राप्त होते हैं—

- (1) या तो दर्शन क किसी विशेष अनुभव का अध्ययन किया गया जाता है या फिर—
- (2) सम्पूर्ण जगत् का अध्ययन किया जाता है।' परन्तु, भारतीय दर्शन में दर्शन का सम्बन्ध मानवीय प्रकृति से है। अस्तु यहाँ पर दर्शन मूलरूपेण व्यावहारिक या 'आध्यात्मिक' है। इन्होंने सर्वप्रथम पाया कि हिन्दू धर्म की प्रायः दो प्रकार से आलोचना की जा सकती है—

- (1) यह धर्म बौद्धिकरूपेण सुसंगत नहीं है।
- (2) यहाँ नैतिकता का स्वरूप सुसंगत व सुदृढ़ नहीं है।

इस प्रकार कहा जा सकता है कि हिन्दू धर्म के सैद्धान्तिक आधारों एवं व्यावहारिक परिणामों दोनों की आलोचना की जा सकती है। इसीलिए राधाकृष्णन् का प्रथम प्रयास यह था कि किस प्रकार हिन्दू धर्म का वर्तमान परिवेश से सामंजस्य स्थापित किया जाय ?

किसी भी धर्म की अभिव्यक्ति उसके नैतिक विश्वास में होती है। हिन्दू धर्म में अनेकानेक ऐसी बातें हैं जिसकी आलोचना अपेक्षित है। यथा—कठोरता, प्रकृति के प्रति अज्ञानता, अधविश्वास आदि। लेकिन फिर भी हिन्दू धर्म भारतीय समाज के लिए उपयुक्त है। हिन्दू धर्म के अनुयायी ईश्वर-साक्षात्कार की कामना करते हैं और इस प्रयास का ही प्रतिफल है कि कुछ लोग पूर्णता की स्थिति प्राप्त कर लेते हैं। इस स्थिति में शरीर एवं आत्मा का द्वैत लगभग समाप्त हो जाता है। हिन्दू संस्कृति सांसारिक जीवन से परे पारलौकिक लक्ष्य की ओर प्रेरित करती है। इसका लक्ष्य आध्यात्मिक चेतना को जागृत करना है और जो लोग ऐसी जागृति की अनुभूति कर लेते हैं वे जाति, धर्म सम्पत्ति एवं शक्ति की मनोहारिणी तृष्णाओं का अतिक्रमण कर देते हैं।

डॉ० राधाकृष्णन् का कथन है कि विज्ञान और तकनीकी विकास ने जहाँ मानवीय बुद्धि की

के कारण पुरातन नीति में एव अध्यात्म में उनका सहज विश्वास ही नष्ट हो गया है। मानवीय अन्तर्शून्यता की दृष्टि से इस युग की विशेषताओं का उल्लेख करते हुए वे कहते हैं कि यह आध्यात्मिक खाखलपन नैतिक-विमूढता तथा सामाजिक अराजकता का युग है। पुनः एक स्थान पर उनका कथन है कि यह आर्थिक तथा बौद्धिक नृशसता का युग है (Age of economic and intellectual barbarism)। मानव अपने पौरुष में आस्था रखने लगा है जिसके फलस्वरूप वह अपने पुनरुत्थान के स्रोत से विमुक्त और अन्दर से निष्प्राण हो चुका है।

अतः इनके अनुसार इस शून्यता से मुक्ति तथा जीवन को पुनर्जीवित करने के लिए तथा इसके मार्ग का सक्रिय व सशक्त बनाने के लिए अध्यात्म की ओर प्रेरित करना होगा। आध्यात्मिक आकाशाओं से युक्त मानव ही जीवन को वास्तविक दिशा प्रदान कर सकेगा। जब आध्यात्मिक जीवन भीतर से मानव को प्रेरित और आलोकित करेगा, तभी इस धरा पर नवीनीकरण सम्भव होगा जो जीवन को उसकी वास्तविक उद्देश्यता प्रदान करेगा। जिससे किसी भी प्रकार का पलायन नहीं होगा। यह जीवन के आदर्श और यथार्थ गद्य और काव्य को समन्वित करेगा जो भविष्य की गहराईयों को पाटने (निवृत्त करने) का आह्वान करेगा। हमें पूर्णतया सतुष्टि प्रदान करेगा। यह आलोचनात्मक चेतन्य बुद्धि और सक्रिय इच्छाओं दोनों को ही सम्पूर्णतः सतुष्ट करेगा। इस धरा पर इसी प्रकार के धर्म की आवश्यकता है।

प्राचीन समय में हमारी संस्कृति धर्मनिरपेक्ष थी और हमारा उद्देश्य सुव्यवस्थित व्यवस्था की स्थापना करना था। पारमार्थिक सत्यों से साक्षात्कारोपरान्त ऋषि मनुष्य के व्यावहारिक जीवन की चिन्ता करते थे। हिन्दू धर्म के अनुसार सभी जीव एक ही दैवी तत्त्व के अंश थे। अतः उन सभी का समान महत्त्व था, किन्तु इस उद्देश्य प्राप्ति के लिए वहाँ कोई प्रभावकारी कदम नहीं उठाया गया। इसके लिए मुख्यतः सामाजिक सुषुप्ति तथा वैयक्तिक स्वार्थपरता उत्तरदायी थे। अधिकतर हानि धार्मिक प्रथा तथा रीतियों के कारण होती है जिसमें आध्यात्मिक, ऐन्द्रिक, धार्मिक रुढ़ियों परस्पर मिल जाती है।

केवल इसलिए हिन्दू है कि व्यवस्थानुसार हम हिन्दू परिवार में पैदा हुए हैं। धर्म के नाम पर प्रायः यह मान लिया जाता है कि हमारी वर्तमान व्यवस्था ईश्वर सृजित व निर्धारित है किन्तु व्यावहारिक अर्थ में धर्म साहस शौर्य उत्साह व प्रयास उत्पन्न करता है।

डॉ० राधाकृष्णन् के अनुसार केवल हिन्दू समाज के लिए ही नहीं अपितु सम्पूर्ण जगत् के लिए आध्यात्मिक पुनर्जागरण आवश्यक है, आत्मा का मार्ग यानी आध्यात्मिक मार्ग ही एक मात्र आशा है। हमारी मानसिक अव्यवस्था ही सांसारिक अव्यवस्था की जड़ है। हम यह मान लेते हैं कि मनुष्य की प्रकृति केवल बौद्धिक और नैतिक है तथा समाज की नयी संरचना केवल वैज्ञानिक और धार्मिक मानववाद के सिद्धान्त पर की जा सकती है। इसके स्वभाव में मनुष्य स्वयं को धार्मिक केंद्र से अलग कर लेता है। अपनी बौद्धिक शक्तियों और क्षमताओं की खोज करता है और इन्हीं के आधार पर नवीन समाज का सृजन करता है।

आधुनिक विज्ञान यह मान लेता है कि जीवन एक आकस्मिक घटना के परिणामस्वरूप जड़ पदार्थ से उत्पन्न हुआ है। यह पूर्णतया यांत्रिक नियमों द्वारा व्याख्येय है। मानव का मन केवल सांयोगिक व्युत्पत्ति है। तत्त्वशास्त्र के अनुसार सम्पूर्ण मानव-मूल्य सापेक्ष है।

सामाजिकता के मूल में मानवीय स्वार्थपूर्ति की भावना है। भौतिक जीवन की समृद्धि ही इन समूहों का एकमात्र लक्ष्य है। इसीलिए मनुष्य सिर्फ उपकरण मात्र रह जाता है। वर्तमान सामाजिक गुराईयों का उत्तरदायित्व धर्म पर थोप दिया जाता है। धर्म का उपहास किया जाता है। जैसा कि सण्टायना ने कहा-“धर्म केवल एक प्रकार की कविता है।” क्रोचे ने कहा-“यह केवल मिथक है” (This is only mythology) दुर्खीय ने कहा-“धर्म केवल एक समाजशास्त्रीय पहलू या पक्ष है।” मार्क्स ने अभिव्यक्त किया-“धर्म केवल अफीम है।” इस प्रकार आध्यात्मिक जीवन को एक भ्रम की सजा दी गयी है। अधिक से अधिक धर्म को केवल नैतिक नियमों के रूप में माना जा सकता है। काण्ट ने धर्म का स्वरूप निश्चित करते समय इसे कर्तव्य तक सीमित कर दिया था, किन्तु इस अवधारणा में प्रार्थना तथा ईश्वर प्राप्ति के आधारों का किञ्चित् स्थान नहीं है।

लकिन डॉ० राधाकृष्णन महोदय का मत है कि मानव जीवन की सौम्य आकाक्षाएँ प्रकृति के लिए अपवाद स्वरूप नहीं है। धर्म एवं मानवतावाद में अन्ततः कोई विरोध नहीं है। मानवीय जीवन के जिस चित्र को मानवतावाद अधूरा प्रस्तुत करता है 'धर्म' उसी चित्र को पूर्णता प्रदान करता है। जनकल्याण के जिस आदर्श से मानवतावाद अनुप्राणित है वह तभी सार्थक हो सकता है जब हम मानव में विद्यमान आध्यात्मिक आकाक्षाओं को स्वीकार करें और उनकी अभिव्यक्ति के लिए निष्ठा से प्रयत्नशील हों।

जीवन के दिव्य तत्वों का निष्क्रमण कर देने से आत्मा की रूग्णता उत्पन्न होती है। ऐसे व्यक्तियों की आत्मा भी स्वस्थ नहीं रह सकती मानसिक शान्ति तब तक संभव नहीं है, जब तक पूर्णत्व की प्राप्ति न हो। प्रकृति पर विजय प्राप्त करने से सुरक्षा नहीं हो सकती। किसी भी प्रकार की सुरक्षा के लिए आध्यात्मिक विजय आवश्यक है। सम्पूर्ण मानव समाज अनिश्चितता के समय में आ गया है। आधुनिक समाज नैतिक निरुद्देश्यता और बौद्धिक अवस्था को पारगमित करना चाहता है किन्तु वैयक्तिक एकाकीपन हमें इसी अतिवादी स्थिति की ओर जाने के लिए बाध्य कर रही है। परिणागस्वरूप धार्मिक प्राचीन रुढ़ियों एवं मतान्धता का अभ्युदय हो रहा है। इसमें किसी समस्या का समाधान नहीं हो सकता।

“वास्तविक शक्ति एवं वास्तविक प्रगति के लिए आत्मा के धर्म की आवश्यकता है। आमाश्रित धर्म जीवन के भौतिक उद्देश्य को निरूपित करते हुए भय अशांति एवं नैराश्य की घटाओं का उच्छेदन कर सकता है। ऐसे धर्म से ही यथार्थ एवं आदर्श का मज्जुलमय पाणिग्रहण संभव है।

योगी अरविन्द ने इस चेतना को वास्तविक शब्द से विभूषित किया है। हम चाहे अथवा न चाहे तो भी हमें उसकी अभिव्यक्ति की दिशा में आगे बढ़ना ही है। स्वामी रामतीर्थ ने इसे स्पष्ट करते हुए कहा था-“नियम हमें सृष्टि की नोक पर धार्मिक बनाता है।”¹

निष्कर्षत कहा जा सकता है कि डॉ० राधाकृष्णन् का उपर्युक्त विचार उनके द्वारा पूर्व एव पश्चिम के विभिन्न दर्शनो की समीक्षात्मक अध्ययन प्रकृति एव स्वतोद्भूत ज्ञानगगा की त्रिवेणी से निःसृत है जिसमे मानव मूल्यों की उपेक्षा नहीं की गयी है। भविष्य के प्रति आशा मुखरित किया गया है। मानवीय जीवन तथा विश्व के तात्त्विक स्वरूप को उद्भासित करने में एव प्यार सद्भाव की मन्दाकिनी प्रवाहित करने में धर्म की उपेक्षा सर्वथा अनुचित है। विश्व की मूल आकाक्षा के साथ नया आध्यात्मिक दृष्टिकोण के अन्य किसी दृष्टि से संभव नहीं है। ऐसा डॉ० राधाकृष्णन् का दृढ़ विश्वास है जिससे असहमति नहीं हो सकती।

12 नैतिक मूल्य

डॉ० राधाकृष्णन् के मतानुसार नैतिकता आध्यात्मिक अनुभूति की पूर्वपीठिका के रूप में स्वीकृत है। यह एक साधन मूल्य है जो सर्वोच्च साध्य "आध्यात्मिक अनुभूति" की प्राप्ति में सहायक है। नैतिकता का अकुर ही आत्मपूर्णता के पुष्प के रूप में विकसित होता है।¹ डॉ० राधाकृष्णन् आध्यात्मिक जीवन को साध्य तथा नैतिक जीवन को उसका साधन मानते हैं। आत्मानुभूति के लिए ऐन्द्रिक आवेगो एव भौतिक कामनाओ का नियंत्रण आवश्यक है तथा साथ ही अहम् की भावना से भी मुक्त होना अपरिहार्य है। नैतिक नियमों का पालन व्यक्ति में आध्यात्मिक चेतना के उदय के लिए आवश्यक है।² डॉ० राधाकृष्णन् के अनुसार 'आत्मपूर्णता' की स्थिति में भी नैतिकता की मृत्यु नहीं होती बल्कि नैतिक व्यक्तिवाद का समापन हो जाता है। इसप्रकार शंकर के निरपेक्ष ब्रह्मवाद एव डॉ० राधाकृष्णन् के दर्शन में नैतिक मूल्यों का निषेध नहीं हुआ है।³ डॉ० राधाकृष्णन् का स्पष्ट मत है कि ब्रह्मात्मैक्य का तत्त्वमीमासक सिद्धान्त नैतिक मूल्यों का निषेध नहीं करता।

डॉ० राधाकृष्णन् ने सर्वकर्मसंन्यास की प्रवृत्ति का समर्थन नहीं किया है। भगवद्गीता पर भाष्य लिखते हुए वे कहते हैं कि मनुष्य को अपूर्णताओं से भरा विश्व प्रदान नहीं किया गया है। संसार में

1 डॉ० राधाकृष्णन् हिस्ट्री ऑफ इंडियन फिलॉसफी, बाल्युम II, पृ० 634

2, डॉ० राधाकृष्णन् हिस्ट्री ऑफ इंडियन फिलॉसफी, बाल्युम II, पृ० 154

रहन हुए कर्म आवश्यक है लेकिन कम निष्काम भाव से होना चाहिए। कामनारहित मस्तिष्क और जगत् के प्रति सकारात्मक दृष्टि व्यवहारिक जीवन के लिए अत्यंत आवश्यक है किन्तु आत्मदमन कठोर आदर्श और अतिशय व्यापक ब्रह्मचर्य डॉ० राधाकृष्णन द्वारा सस्तुत नहीं है।¹ आध्यात्मिक परिवर्तन के लिए स्थूल ऐन्द्रिक जगत् से विकर्षण अत्यंत आवश्यक है। इससे सत्य और ईमान शुचिता एव समय दया एव क्षमाशीलता आदि गुणों का उद्भव होता है। वास्तव में इन गुणों की जड़े अहिंसा या Non Violence और सत्य या truth नामक धर्मों में हैं। अन्य धर्म-यथा धैर्य, न्याय, प्रेम, करुणा आत्म-समय इनसे भिन्न न होकर व्यक्तित्व के अन्य पहलू हैं। आन्तरिक जागृति, सत्य और करुणामय जीवन तथा अहिंसा आध्यात्मिक जीवन के प्रमुख सिद्धान्त हैं।² अहिंसा एक अतिशय व्यापक सिद्धान्त है जिसका भावात्मक अर्थ प्राणि-मात्र के लिए प्रेम और सहानुभूति है। सत्य और अहिंसा आन्तरिकरूप से अच्छाई से सम्बद्ध हैं। डॉ० राधाकृष्णन के अनुसार सत्य की समझ क्षुद्र अहं से उभर उठने एव शरीर तथा मन्दबुद्धि सबन्ध की सकीर्ण चहारदीवानी से निकलने की प्रेरणा देती है।³ किन्तु इसके बावजूद डॉ० राधाकृष्णन सत्य और अहिंसा को उतना महत्व नहीं देते जितना गाँधीजी ने दिया है। महर्षि पतंजलि द्वारा प्रतिपादित पाँच प्रमुख बुराइयों यथा अज्ञान, अहंकार, निषयाशक्ति, घृणा और आत्म-प्रेम या अह-प्रेम डॉ० राधाकृष्णन को भी स्वीकार हैं। वे इन्हीं मौलिक अज्ञान की विविध अभिव्यक्तियों कहते हैं।

1.3 वर्ण आश्रम धर्म की पुनर्व्याख्या

डॉ० राधाकृष्णन हिन्दू जीवन-दृष्टि एवं आचार संहिता के हिमायती हैं। नैतिक सवेदनारहित या साक्षात् अतर्ज्ञान शून्य लोगों को डॉ० राधाकृष्णन रेडीमेड नैतिक-व्यवस्था का अनुसरण करने की सलाह देते हैं। ऐसे लोगों की हिन्दू नैतिक संविदा का पालन करने को कहते हैं। नैतिक हिन्दू-चेतना

1 डॉ० राधाकृष्णन ईस्ट एंड वेस्ट-सम-स्फिलेक्शन्स पृ० 123

2 डॉ० राधाकृष्णन दि अर्थ ऑफ़ हिन्दू धर्म पृ० 133

सामाजिक का चार वर्गों और वैयक्तिक जीवन को चार आश्रमों में वर्गीकृत करती है। इनका पालन करते हुए मनुष्य मानव-जीवन की नियति-भौतिक देह का आत्मवत परिवर्तन-धर्म की आन्तरिक शक्ति की उदगमना और उससे आनन्द की उपलब्धि कर सकता है।¹ इनमें वर्ण-धर्म स्वरूपतः सामाजिक है जबकि आश्रम-धर्म-वैयक्तिक। इस प्रकार हिन्दू जीवन-दृष्टि गुण और कर्म के आधार पर समाज का चार वर्गों में वर्गीकृत करती है- ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य एवं शूद्र। ब्राह्मण का धर्म है ज्ञान की खोज एवं उपलब्धि उसे ओरो तक पहुँचाना और जगत में उसका प्राधान्य स्थापित करना। ब्राह्मण यथार्थ-ज्ञान का धारक है और उसका धर्म है कि शेष समाज को दिशा-बोध कराये।² क्षत्रिय का धर्म है समाज की सुरक्षा करना और इस निमित्त उसे न केवल शक्ति, प्रदत्त है वरन् शक्ति-प्रयोग का अधिकार भी है। शक्ति का प्रयोग नैतिक विधि से नैतिक उद्देश्य के लिए होना चाहिए। तीसरे वर्ग-वैश्य का धर्म वाणिज्य-व्यापार है। चतुर्थ वर्ग-शूद्र का कार्य समाज की सेवा है किन्तु शूद्र को निम्न दृष्टि से नहीं देखना चाहिए क्योंकि यदि ज्ञानी अनुसंधान के सुख के लिए कार्य करता है, कलाकार अपने कला-प्रमत्त से उत्प्रेरित होता है तो चतुर्थ वर्ग का कार्यकर्ता अपने श्रम की महत्ता से उत्प्रेरणा पाता है। मानव-प्रकृति, क्षमता और रुचियों के आधार पर यह विभाजन हुआ कि व्यक्ति स्वयं अपने कर्म का निर्धारण करे और इसप्रकार सामाजिक वृद्धि और लोक-कल्याण का विकास हो।

वर्णव्यवस्था पर डॉ० राधाकृष्णन के विचार एक रूप नहीं हैं। उनकी रचनाओं में वर्ण-व्यवस्था सम्बन्धी तीन मत द्रष्टव्य हैं- हिन्दू यू आफ लाइफ (1926) में इसकी प्रशंसा करते हुए इसे हिन्दू चिन्तकों की बुद्धिमत्तापूर्ण व्यवस्था कहा गया है। इस्टर्न धर्म एंड वेस्टर्न थॉट (1939) में वर्ण-विभाजन की जनतांत्रिक प्रकृति का वर्णन करते हुए इसका दार्शनिक औचित्य सिद्ध करती है। रेलिजन एन्ड सोसायटी- (1947) में वे इसकी कटु आलोचना करते हैं। यहाँ डॉ० राधाकृष्णन 'जाति-विभाजन' को हिन्दूओं के एक रूप विकास में सबसे बड़ा बाधक तत्त्व मानते हैं, और वैयक्तिक समृद्धि नैतिक दृष्टि के साम्यक विकास हेतु इसके जन्मूलन की सन्तुति करते हैं। इसकी व्याख्या करते हुए वे बताते हैं

किं न इसक वतमान स्वरूप का आलोचक हूँ लेकिन जिस रूप में इसकी स्थापना हुयी थी उसमें यह मूल्यवान था।'

डॉ० राधाकृष्णन के अनुसार सामाजिक जीवन की ही तरह वैयक्तिक-जीवन भी चार अवस्थाओं में विभाजित है। यथा-ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ एवं सन्यास। यह विभाजन दिव्य जीवन तक पहुँचने का एक मार्ग है। ब्रह्मचर्य जीवन में व्यक्ति अपने कर्तव्यों का ज्ञान प्राप्त करता था और उनके पालन एवं अनुशासित जीवन जीने का प्रशिक्षण प्राप्त करता। गृहस्थ आश्रम सामाजिक कल्याण का महत्वपूर्ण आधार है। हिन्दू जीवन-दृष्टि में विवाह एक पवित्र संस्कार है जो कि मनोवैज्ञानिक आधार पर प्रतिष्ठित है।² डॉ० राधाकृष्णन के अनुसार हिन्दू जीवन-दृष्टि कामनाओं के बलात् दमन और उन्मुक्त भोग दोनों को अस्वस्थ मानती है। वानप्रस्थ सक्रिय जीवन से अवकाश की अवस्था है जिसमें व्यक्ति जीवन और मृत्यु के रहस्यमय पक्षों पर ध्यान केन्द्रित करता है। यह जीवन की आपाधापी से परे अरण्य के एकान्त में जीवन के उच्चतर प्रश्नों पर सचेन्द्रण की अवस्था है। सन्यास आदर्श जीवन की अवस्था है जिसमें व्यक्ति अनाशक्त और स्थितिप्रज्ञ जीवन जीता है। आधुनिक काल में डॉ० राधाकृष्णन के अनुसार इसके जीवन्त-विग्रह महात्मा गाँधी हैं।³ किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि हिन्दू जीवन-दृष्टि गृहस्थ जीवन के जीवन-मूल्यों को नकारती है। वस्तुतः वैयक्तिक जीवन की चारों अवस्थाएँ अपनी-अपनी जगह महत्वपूर्ण हैं और जहाँ तक ये महत्वपूर्ण हैं वही तक शुभ हैं।⁴

1.4 पुरुषार्थ चतुष्टय

हिन्दू मूल्य-चेतना जीवन के चार साध्यों का वर्णन करती है। डॉ० राधाकृष्णन के अनुसार इनका अनुक्रम निम्नवत् है (1) मोक्ष (2) काम (3) अर्थ और (4) धर्म। मोक्ष जीवन का चरम-मूल्य या

1. दि. विमलरामजी, डॉ० राधाकृष्णन रापादक आर्थर रिलप पृ० 839

2. इस्टर्न रिलिजन एन्ड वेस्टर्न थॉट-पृ० 290.

3. डॉ० राधाकृष्णन: ईश्वर, विज्ञान, मानव जीवन, पृ० 382

साध्य है। यह सासारिक जीवन का त्याग नहीं है। यह आध्यात्मिक अनुभूति आत्मपूर्णता एवं अहंकार से मुक्ति है। नकारात्मक दृष्टि से मोक्ष वैयक्तिकता से स्वतंत्र होना है और सकारात्मक दृष्टि से सार्वभौम अनुभूति है जो मनुष्य की आध्यात्मिक-नियति है। मोक्ष जीवनेत्तर अवस्था नहीं है प्रत्युत इसी जीवन में सम्यक ज्ञान से प्राप्त है। मोक्ष या निर्वाण ईश्वर के राज्य में निवास करना है जिसकी तुलना वर्तमान जीवन की किररी अवस्था से नहीं हो सकती वस्तुतः यह दिव्य-जीवन-लाभ है।¹ किन्तु डॉ० राधाकृष्णन वैयक्तिक मोक्ष को ही पर्याप्त नहीं मानते और सर्व-मुक्ति की पेरवी करते हैं। उन्होंने आत्यन्तिक मुक्ति की दो अनिवार्य अवस्थाओं का निरूपण किया है—(1) आत्मा के अतर्जान से प्राप्त आन्तरिक पूर्णता और (2) सबकी मुक्ति से प्राप्त बाह्य पूर्णता।²

मोक्ष ऐन्द्रिक जीवन से उपर उठने का संकेत है किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि भौतिक इच्छाओं और प्रवृत्तियों का एकान्तिक दमन कर दिया जाये। हिन्दू जीवन-दृष्टि में कामनाओं की लयित परितुष्टि आध्यात्मिक जीवन में प्रवेश हेतु सहायक है। 'काम' मनुष्य के भावनामय जीवन उराकी अनुभूतियाँ और कामनाओं का सूचक है।³ अनाशक्त जीवन में प्रवेश से पूर्व मनुष्य की सहजात प्रवृत्तियों की परितुष्टि आवश्यक है। इतना ही नहीं शक्ति और धन की कामना भी तृप्ति होनी जरूरी है नहीं तो व्यक्ति तनावग्रस्त हो जायेगा। 'अर्थ' जीवन के आर्थिक एवं राजनैतिक पक्ष का प्रतिनिधित्व करता है।⁴ मूर्ख व्यक्ति से धार्मिक और नैतिक जीवन की अपेक्षा व्यर्थ है। अर्थ स्वयं साधन-मूल्य है जो न शुभ है न अशुभ किन्तु वैयक्तिक एवं सामाजिक जीवन में उच्चतर-मूल्योपलब्धि का साधन मात्र है।⁵ धर्म सार्वभौम-शाश्वत् नियमों का सूचक है। धन एवं अन्य लौकिक कामनाओं की

1 डॉ० राधाकृष्णन रिकवरी आफ फेथ पृ० 106

2 डॉ० राधाकृष्णन ब्रह्म सूत्र पृ० 219-220

3 डॉ० राधाकृष्णन ईश्वर निर्दिष्ट पन्थ के चतुर्थ खंड, पृ० 353

4 डॉ० राधाकृष्णन हिन्दू धर्म का सार, पृ० 177

पूर्ति धर्मानुकूल होनी चाहिए। धर्म की अवधारणा स्पष्ट करते हुए डॉ० राधाकृष्णन लिखते हैं धर्म कोई धर्ममत या पूजा पद्धति नहीं है। यह जीवन के समग्र नियमों की व्यवस्था है एक समस्त मानव की एकतान संगीत है जिससे जीवन के उचित एवं वास्तविक रहस्य का उद्भावन होता है। वास्तव में धर्म विश्व-व्यवस्था का नियामक और धारक है।¹

इसप्रकार उपरोक्त जीवन-मूल्य मनुष्य की आध्यात्मिक कलात्मक आर्थिक एवं नैतिक प्रकृति को अभिव्यक्त करते हैं। डॉ० राधाकृष्णन के अनुसार जीवन के उपरोक्त चारों साध्य (मूल्य) मानव-प्रकृति के विविध पक्षों यथा नैसर्गिक, भावनात्मक, आर्थिक, बौद्धिक नैतिक एवं आध्यात्मिक प्रवृत्तियों को प्रदर्शित करते हैं।² इससे पता चलता है कि हिन्दुत्व ने सामाजिक धर्म एवं नैतिकता का निषेध नहीं किया है बल्कि मानव-व्यक्तित्व में सभी पक्षों को परितुष्ट करने का प्रयास किया है। मदन मिश्र के अनुसार यह एक रावारी का घोड़ा है जो हमें अपने लक्ष्य तक शीघ्रता और सुभीते से पहुँचा देता है किन्तु इसके बगैर भी वहाँ तक पहुँचा जा सकता है।³

1.5 नैतिकता, तत्त्वमीमासा एवं धर्म

डॉ० राधाकृष्णन के अनुसार नैतिकता की जड़ें तत्त्वमीमासा में होनी चाहिए। दार्शनिक दृष्टि से मानव-आचार और चरम-तत्त्व में गहरा सम्बन्ध है।⁴ नैतिकता वास्तव में मूल्यों या आदर्शों का तन्त्र है उसकी जड़ें तत्त्व-दर्शन में हैं जो गहराई से धर्म से जुड़ा है। परमतत्त्व की तात्त्विक अवधारणा से नैतिकता का आविर्भाव होता है। परमतत्त्व की अवधारणा समस्त मानव-मूल्यों की आधारभूमि है और मूल्यों की अवधारणा ही नैतिक आदर्शों की पृष्ठ-भूमि है। डॉ० राधाकृष्णन के अनुसार यह प्रश्न अपरिहार्य है कि नैतिकता स्वप्न मात्र है। क्या मनुष्य अँधेरे में अपनी ही लीक पर हल जोत रहा है

1 डॉ० राधाकृष्णन रिलिजन एन्ड सोसायटी, पृ० 107

2 डॉ० राधाकृष्णन ईस्टर्न रिलिजन एन्ड वेस्टर्न थॉट पृ० 354

3 डॉ० राधाकृष्णन ईस्टर्न रिलिजन एन्ड वेस्टर्न थॉट, पृ० 382

अतः 'उपाय' ही अतिक्रमण का 'उपाय' है। 'उपाय' का अर्थ है 'चाह' का सहायक है। असफलताओं के विरुद्ध उसके संरक्षण करता है। जो 'उपाय' काण्डन के अनुसार ईश्वर ने 'उपाय' का परमरक्षा के स्वीकृति का 'उपाय' दर्शन के 'उपाय' का 'उपाय' है। 'उपाय' ही स्थिति धर्म के 'उपाय' है। इस प्रकार नैतिकता और धर्म के ही 'उपाय' के 'उपाय' का 'उपाय' पर आधारित है। इस 'उपाय' की छानबीन करते हुए वे कहते हैं कि ऐच्छिक जगत से परे दिव्यजगत की दृढ़ धारणा का 'उपाय' का धर्म की उत्पत्ति होती है और इस जगत का नैतिकता का पालन उस दिव्य-धाम के वाह्यकारी-विजन पर अवलंबित है। धर्म स्वयं नैतिकता एवं मानव जीवन के नये अर्थ की निश्चितता एवं व्यापक परिपश्य का सूचक और निर्धारक है। 'उपाय' का 'उपाय' दर्शन और धर्म जुड़व भाई हैं जो परमरक्षा की राह में समर्पित हैं। इसी व्याख्या के तहत हुए 'उपाय' का 'उपाय' जाह लिखते हैं 'नैतिक प्रश्नों पर लिखे जानेवाला ज्ञानका (डॉ० राधाकृष्णन) प्रत्येक शब्द नैतिकता और धर्म के सम्बंध पर आधारित है 'उपाय' पथार्थतः उनकी विश्व के प्रति आध्यात्मिक दृष्टि मनुष्य की आध्यात्मिक प्रकृति और ईश्वर की अवधारणा पर अवलंबित है।' तथापि नैतिकता और धर्म का अपनी सीमा का अतिक्रमण करके आध्यात्मिक स्तर तक पहुंचना है। आध्यात्मिक 'उपाय' की प्रप्ति के लिए हमें नैतिक जीवन से 'उपाय' का 'उपाय'। डॉ० राधाकृष्णन के अनुसार 'उपाय' की खाज करनेवाला आदर्श-पुण्य का 'उपाय' और अशुभ की नैतिक गणित आनुमयिक स्तर पर भल ही अर्थवान हो परमरक्षा शुभाशुभ से परे है।' डॉ० राधाकृष्णन का मत है कि नैतिक-मूल्य का आध्यात्मिक स्तर पर अतिक्रमण आवश्यक है। ईस्टर्न रिलिजन एंड वेस्टर्न थोट में वे लिखते हैं 'ज्ञान या माया के अवगुडन से बाहर देखना मानव की आध्यात्मिक नियति है जो नैतिक शुभत्व से अधिक है। नैतिकता अल्पावधि की पूर्व शर्त है लेकिन इसे आध्यात्मिक पूर्णता से समीकृत नहीं किया जा सकता।'

1. डॉ० राधाकृष्णन 'आध्यात्मिक वे ऑफ लाइफ', पृ० 60।

2. डॉ० राधाकृष्णन 'ईस्टर्न रिलिजन एंड वेस्टर्न थोट' पृ० 82-83।

3. जोर री इ. एम० काउन्टर अटैक फ्रॉम द इस्ट पृ० 151।

4. डॉ० राधाकृष्णन 'उपरोक्त' पृ० 104-5।

5. डॉ० राधाकृष्णन 'ईस्टर्न रिलिजन एंड वेस्टर्न थोट' पृ० 82-83।

1.6 सर्वमुक्ति की अवधारणा

डॉ० राधाकृष्णन मनुष्य में शाश्वत-तत्त्व की अनुभूति को मुक्ति मानते हैं किन्तु वैयक्तिक मुक्ति का पर्याप्त नहीं मानते। उनके विचार से वैयक्तिकता का अतिक्रमण करके मनुष्य निर्वैयक्तिक शाश्वत तत्त्वानुभूति प्राप्त कर सकता है। पूर्णमुक्ति तभी संभव है जब समूची सृष्टि एक-लय हो जाये। हिन्दू-जीवन-दृष्टि में मुक्ति के कई स्तर हैं लेकिन सर्वमुक्ति ही उसकी अंतिम व्याख्या है।¹ आत्मपूर्णता प्राप्त व्यक्ति संसार से पलायन नहीं करता प्रत्युत् सबकी आत्मपूर्णता के लिए प्रयास करता है। राधाकृष्णन के अनुसार पूर्व और पश्चिम के विचारक मानते हैं कि ईश्वरानुभूति का अर्थ निष्क्रियता नहीं है। शांकर-वेदान्त में कर्म और ज्ञान को एकरूप नहीं माना गया है क्योंकि कर्म द्वैत-भाव-जनक है तथापि लोक-कल्याणार्थ कर्म-प्रवृत्त होता है।² डॉ० राधाकृष्णन के अनुसार आत्मानुभूति के द्वारा पुर्णस्वायत्तता की प्राप्ति ही मानवता की नियति है और यही सर्वमुक्ति है। कुछ लोग मानते हैं कि व्यक्तिगत-पूर्णता तो संभव है लेकिन समस्त-सृष्टि की पूर्णता असंभव है। किन्तु राधाकृष्णन इससे सहमत नहीं हैं। उनका दृढ़ विश्वास है कि एक दिन आयोग जब सभी मानव ईश्वर-पुत्र हो जायेंगे और अमरता का वैभव प्राप्त करेंगे।³ जब तक मानवता इस नियति को प्राप्त नहीं करती, पूर्णता प्राप्त होगा का यह पुनीत कर्तव्य है कि वे ओरो के उद्धार के लिए कार्य करें।

1.7 समग्र अनुभूति की दार्शनिक व्याख्या (Philosophical explanation of Integral experience)

वास्तव में समग्र अनुभूति का स्वरूप क्या है ? क्या यह केवल अनुभवात्मक दृष्टि है, अनुभव की अवस्था है अथवा यह हमारे अनुभवों का साध्य पक्ष है जिसे व्यवहार के योग्य बनाया जा सकता है। जैसा कि प्रो० ब्राइटमैन ने व्यक्त किया है कि "डॉ० राधाकृष्णन ने अन्तःचेतना के धार्मिक महत्व

1 डॉ० राधाकृष्णन आयडियलिस्टिक व्यू ऑफ लाइफ पृ० 125

2 डॉ० राधाकृष्णन हिन्दू व्यू ऑफ लाइफ काल्युम n पृ० 644

को अधिक मूल्यवान माना है, अपेक्षाकृत उसकी सैद्धान्तिक स्वीकृति के।¹ डॉ० राधाकृष्णन का यह मन्तव्य उनकी महत्वपूर्ण पुस्तक 'THE HINDU VIEW OF LIFE' में व्यक्त है। उनके अनुसार समग्र अनुभूति न केवल सैद्धान्तिक चेतना है बल्कि आध्यात्मिक साधना का एक क्षण है जिसमें यह यथार्थत अनुभूत होती है। संभवतः उनका यह विचार इस बात की ओर इंगित कर रहा है कि हिन्दू साधना पद्धति का मुख्य लक्ष्य श्रवण-मनन-निदिध्यासन के द्वारा चेतना की सर्वोच्च अवस्था को यथार्थत अनुभव करना है। उन्होंने स्पष्टतः स्वीकार किया है कि हिन्दू धर्म-दर्शन प्रयोग से प्रारम्भ होता है और प्रयोग में ही अन्त होता है।²

उन्होंने अपनी पुस्तक "उपनिषदों की भूमिका"³ में स्पष्ट किया है कि "श्रवण" का अर्थ है- गुरुजों से जानना और उनकी बातों को श्रद्धा से सुनना। श्रद्धा भौतिक प्रवृत्ति नहीं, बल्कि इच्छा-शक्ति की क्रिया हृदय की उत्कृष्टता है, वह परम तत्त्व के अस्तित्व की अवस्था है 'मनन' तार्किक प्रक्रिया है जो श्रद्धा को पक्का करती है। 'जब (मनुष्य) सुने हुए का मनन करता है तो श्रद्धा में कुछ ज्ञान भी जुड़ जाता है जिससे श्रद्धा और बढ़ती है।' उन्होंने आचार्य शंकर के विचारों को प्रस्तुत करते हुए कहा है कि धर्म-ग्रन्थ और तर्क दोनों आत्मा की एकता को प्रदर्शित करते हैं। डॉ० राधाकृष्णन ने 'निदिध्यासन' अथवा ध्यान को उपासक और उपास्य के बीच अभेद की स्थिति कहा है। यहाँ एक नीरवता होती है जिसमें आत्मा अपने आप को दिव्य के लिए खोल देती है चित्त की समस्त शक्ति अन्य सबकुछ छोड़कर ध्यान के विषय पर केन्द्रित हो जाती है। जिस विचार का ध्यान किया जा रहा है उसके पूरे सुवास को चित्त में फैलने देते हैं। उपासना तक को एकात्म विचारधारा का अजस्र प्रवाह बताया गया है (समान प्रत्यय प्रवाह करणमुपासन-ब्रह्मसूत्र, 4, 1, 7.)। इस प्रकार डॉ० राधाकृष्णन ने श्रवण-मनन-निदिध्यासन के कोरे आत्मसंयम के द्वारा एकाग्रता को प्राप्त करने का साधन बतलाया है।

1 पॉल आर्थर शिल्प द फिलासफी ऑफ राधाकृष्णन पृ० 199

2 डॉ० एस० राधाकृष्णन, द हिन्दू व्यू ऑफ लाइफ पृ० 19

डॉ० राधाकृष्णन ने आध्यात्मिक चेतना की उच्च अवस्था को समग्र अनुभूति के रूप में प्रस्तुत किया है इस सदर्थ में उनका यह विचार बार-बार सामने आता है जब वे यह कहते हुए प्रतीत होते हैं कि ईश्वर के अस्तित्ववान होने का अभिप्राय है कि आध्यात्मिक चेतना प्राप्य है। वस्तुतः इसी आधार पर उन्होंने ईश्वर की सत्ता को सिद्ध भी किया है। इसे आध्यात्मिक चेतना, शुद्ध आनन्द और पूर्ण चेतना भी कहते हैं। प्रो० ब्राइटमैन ने डॉ० राधाकृष्णन के इस मन्तव्य पर टिप्पणी करते हुए उल्लेख किया है कि 'आध्यात्मिक चेतना को इस रूप में मानना केवल यह नहीं दर्शाता कि वह शुद्ध रूप से सैद्धान्तिक विचार है, बल्कि इस ब्रह्मानुभूति को आनुभविक स्तर पर सत्यापित भी किया जा सकता है।'¹ डॉ० राधाकृष्णन ने इस ब्रह्मानुभूति को यथार्थ रूप में माना है, परन्तु प्रो० आरापुरा डॉ० राधाकृष्णन के इन विचारों के सदर्थ में हमारा ध्यान कुछ समस्याओं की ओर ले जाते हैं। यह समस्याएँ मूलतः तार्किक समस्याएँ हैं और प्रो० आरापुरा ने समग्र अनुभूति की व्यावहारिक अनुभूति पर आपत्ति उठाने के पूर्व एक सामान्य शका व्यक्त करते हुए कहा है कि क्या इस प्रकार की अनुभूति को मानने से अधविश्वास या रुढ़िवादिता को बढ़ावा नहीं मिलता ?² डॉ० राधाकृष्णन, ने स्वामी अभयानन्द भारती के प्रश्नों का उत्तर देते समय ऐसी शकाओं का समाधान स्वतः कर दिया है। वास्तव में उनकी शका यह थी कि राधाकृष्णन का विचार दार्शनिक कम बल्कि धर्म विज्ञान अधिक है और उनके विचारों में रुढ़िवादिता को बढ़ावा देने का विचार अधिक है। डॉ० राधाकृष्णन यह मानते हैं कि यह कहना भ्रमात्मक है कि जो लोग आस्थावान हैं, वे धर्म विज्ञान के समर्थक हैं और जो लोग शका करते हैं वे लोग दार्शनिक हैं। इसके बदले डॉ० राधाकृष्णन यह सोचते हैं कि दर्शनशास्त्र रुढ़िवादी मान्यताओं का निराकरण करता है और विचारयुक्त आधार प्रस्तुत करता है। प्रो० आरापुरा अपने विचारों के द्वारा यह स्वीकार करते हैं कि डॉ० राधाकृष्णन द्वारा प्रस्तुत समग्र अनुभूति रुढ़िवादी विचार नहीं बल्कि दार्शनिक चिन्तन है। प्रो० आरापुरा ने समग्र अनुभूति को योग अनुभव के रूप में मानने से उत्पन्न होनेवाले तार्किक समस्याओं पर विचार किया है। वे समस्याएँ निम्नलिखित हैं—

- 1 क्या धार्मिक साधनो से स्वतः सिद्ध सत्ता का ज्ञान प्राप्त हो सकता है ?
- 2 यदि धार्मिक साधन को मान लिया जाय तो भी प्रश्न उठता है कि इसके द्वारा स्वतः सिद्ध ज्ञान किस प्रकार प्राप्त होता है ?
- 3 यदि समग्र अनुभूति जैसा कोई साधन मान भी लिया जाय तो क्या इस अनुभूति के विषय में सैद्धान्तिक और व्यावहारिक समस्याएँ नहीं उत्पन्न होती ?

इस प्रकार प्रो० आरापुरा ने ऐसे प्रश्नों को विचार करने के लिए प्रस्तुत किया है जो समग्र अनुभूति की व्यावहारिकता से सम्बन्धित हैं। डॉ० राधाकृष्णन ने निश्चित रूप से समग्र अनुभूति को एक ऐसे विषय के रूप में प्रस्तुत नहीं किया है जिसे तार्किक आधार पर समर्थित नहीं किया जा सकता। उन्होंने इस प्रकार के अनुभव को संभवतः स्वभाववादी एवं भाववादी विचारधाराओं के विरुद्ध सत्य के ज्ञान के लिए प्रस्तुत किया है क्योंकि इसी के द्वारा असीमित, सार्वभौम और नित्य सत्ता का अनुभव संभव है। समग्र अनुभूति के विषय में ज्ञानमीमासीय समस्याओं को उठाना एक सीमा का उल्लंघन करना है।

डॉ० राधाकृष्णन पाश्चात्य विचारक काट के साथ इस अर्थ में एकमत है कि सत्ता पारमार्थिक है किन्तु डॉ० राधाकृष्णन काट की अज्ञेयवादी विचारधारा से असहमत है। ऐसा प्रतीत होता है कि डॉ० राधाकृष्णन, काट के अज्ञेयवाद से परे सत्ता की व्याख्या वेदान्त की परंपरा से मानना चाहते हैं।

डॉ० राधाकृष्णन ने दर्शनशास्त्र को बड़े खुले दिमाग से समझा है। उन्होंने दार्शनिक ज्ञानमीमासा और धार्मिक ज्ञानमीमासा में भेद करने की आवश्यकता नहीं समझी है। इसीलिए उन्होंने समग्र अनुभूति को ज्ञान माना है। प्रो० आरापुरा ने समग्र अनुभूति की दार्शनिक महत्ता बतलाने के लिए स्पष्ट किया है कि जब हम समग्र अनुभूति को अनुभवजन्य या व्यवहारिक मानते हैं तो इसका यह अर्थ नहीं है कि इसके द्वारा मुक्ति का मार्ग सुलभ होता है बल्कि यह हमें जीवन में ज्ञान और समग्र के बीच द्वन्द्व को सुलझाने में सहायक होता है। इसलिए उन्होंने समग्र अनुभूति को जीवन-

दर्शन की सज्ञा दी है। डॉ० राधाकृष्णन ने समग्र अनुभूति की परिकल्पना वैयक्तिक और सामाजिक जीवन को ठोस आधार प्रस्तुत करने के लिए किया है क्योंकि इसी आधार पर धार्मिक अनुभूति की मान्यता पुष्ट होती है। यह धार्मिक अनुभूति किसी विशेष धर्म की अनुभूति न होकर सार्वभौम अनुभूति के रूप में मानी जा सकती है। यह अनुभूति ही हमें सनातन धर्म के “वसुधैव कुटुम्बक” तथा ‘ब्रह्मात्मैक्स’ के साथ-साथ भ्रातृत्व की भावना के सामाजिक आदर्श को भी प्रस्तुत करती है।

अध्याय 2

श्री अरविन्द (1873-1950)

भारतीय स्वतंत्रता यज्ञ का ऋत्विक् आचार्य यदि विवेकानन्द को कहा जाय तथा मत्र द्रष्टा ऋषि बकिमचन्द्र को माना जाय तो निःसंदेह श्री अरविन्द उस यज्ञानुष्ठान के प्रमुख पुरोधा कहे जायेंगे।

दार्शनिक दृष्टि से श्री अरविन्द का दर्शन प्राचीन वेदान्त दर्शन की ही एक नवीन व्याख्या है। जिस नव्य वेदान्तवाद का शिलान्यास स्वामी विवेकानन्द ने किया था- उसके मुख्य स्थापक निःसंदेह श्री अरविन्द ही हैं। श्री अरविन्द के ही शब्दों में, “हमारा विचार एक समन्वयात्मक दर्शन को खोज निकालना है जो आगे आनेवाले नवीन युग के विचार में एक मूल्य बन सके।”¹

तत्त्व-सिद्धान्त

श्री अरविन्द के अनुसार परमतत्त्व ‘सच्चिदानन्द’ है। सच्चिदानन्द एक और अद्वितीय तत्त्व है जिसमें किसी प्रकार का द्वैत नहीं हो सकता। यह नित्य, शुद्ध और पूर्ण है। यह निर्विशेष तथा अनिवर्चनीय है। सच्चिदानन्द ब्रह्म है, तथापि यह अद्वैतवादियों के ब्रह्म जैसा नहीं है क्योंकि श्री अरविन्द के लिए जगत् भी सत्य है और जगत् ब्रह्म से अभिन्न भी है। प्रत्येक जीव नाम-रूप की सीमा के अन्दर उसी सच्चिदानन्द का ही आत्म-प्रकाशन है। सच्चिदानन्द सगुण भी है और निर्गुण भी, वैयक्तिक भी है और निर्वैयक्तिक भी। यह पूर्ण भी है और विकासशील भी है। यह सत्ता भी है और सभूति भी है। यह सत् भी है और असत् भी। पुनः यह सत् और असत् से परे भी है। चूँकि वह अपने को इस चराचर विश्व में अभिव्यक्त करता है, इसलिए वह सगुण, वैयक्तिक, असत् विकासशील और सम्भूति है, परन्तु स्वरूप में वह निर्गुण, निर्वैयक्तिक, सत्, पूर्ण एवं शुद्ध सत्ता (Pure being) है। वस्तुतः सच्चिदानन्द न तो एक है न अनेक, न निर्विशेष, न सविशेष और न सगुण है, नहीं निर्गुण,

वह मात्र शुद्ध सत्ता है तथा सबसे परे शुद्ध सत् (Pure being beyond all) है। अरविन्द के अनुसार चेतना में अपने को विस्तृत करने की शक्ति है और यह विस्तार इस सीमा तक विस्तृत हो सकता है कि 'अज्ञेय' से भी एक प्रकार का सम्बन्ध स्थापित कर ले। वेदान्त इस बात को स्पष्ट नहीं कर पाया है। वेदान्त के 'ब्रह्म' की अवधारणा की समझ एक जादूगर के करिश्मा के समान प्रतीत होती है जो हमारे लिए भ्रम का ताना-बाना बुने हुए है। श्री अरविन्द कहते हैं कि 'अज्ञेय' के विषय में जो अस्पष्टता छोड़ी गयी है, उसी के कारण इस प्रकार की धारणा बनती है। यहाँ अरविन्द के मतानुसार यह आत्मसात् करना आवश्यक है कि 'अज्ञेय' अज्ञेय है- किन्तु चेतना में एक ऐसी अनुभूति होती है कि 'कुछ है'। यह विचार काण्ट के 'अपने में वस्तु' (Things-in-itself) की अवधारणा के समान होते हुए भी पूर्णतया वैसा नहीं है। काण्ट ने 'ज्ञानात्मक चेतना' और 'वैचारिक उडान' में अन्तर किया है। 'अपने में वस्तु' ज्ञानात्मक चेतना के सर्वथा परे है तथा विचार से इसका जो चित्र प्रस्तुत होता है, वह भी अनिवार्यतः दोषपूर्ण है। श्री अरविन्द ऐसा भेद नहीं करते क्योंकि इनका लक्ष्य 'ज्ञात' तथा 'अज्ञात' को दो पृथक कोटि में रखना नहीं है, बल्कि उसके मध्य की दूरी को कम करना है। श्री अरविन्द का कहना है कि प्रारम्भ में तो इस 'कुछ' इस 'व्यापक सत्' में एक प्रारम्भिक आस्था रखनी ही है। उनका कहना है कि हमारी चेतना तथा हमारे ज्ञान के सामान्य ढग से सिद्ध है कि प्रारम्भ में तो 'आस्था' रखनी ही है। इस आस्था के साथ इस पथ पर अग्रसर होने पर ही 'ज्ञान' की पूर्ण अनुभूति सम्भव है।¹

अद्वैत वेदान्ती श्रीमद्शंकराचार्य की तरह श्री अरविन्द ब्रह्म या परमसत्ता को सच्चिदानन्द की सज्ञा देते हैं। सच्चिदानन्द के अन्तर्गत तीन पहलू हैं- सत्+चित्+आनन्द। इसका तात्पर्य यह नहीं है कि परम सत् तीन विभिन्न तत्त्वों का एक यौगिक है। वस्तुतः ये तीनों पहलू सयुक्त हैं। जो सत् है वह चित् है और जो चित् है वह आनन्द भी है, तथापि सच्चिदानन्द के स्वरूप को स्पष्ट करने के लिए इनका पृथक-पृथक विवेचन अपेक्षित है—

1 Sri Aurobindo, "The Life Divine, p 33

"This creed is given indeed to humanity to support it on its journey, until it arrives at a stage of development when

2.1 सत्

इस दृश्यमान जगत में हमें सर्वत्र गति ही गति दृष्टिगोचर होती है। इन नाना प्रकार की गतियों का कोई-न-कोई आधार अवश्य होना चाहिए (कोई एक सत्ता अवश्य होनी चाहिए) जो गतिमान जगत का आधार बन सके। गति के इस कारण-कार्य श्रृंखला में आगे बढ़ते हुए अन्ततः अनावस्था दोष से बचने के लिए किसी मूल सत्ता को स्वीकार करना पड़ता है जो गतिमान जगत का मूल कारण है और इसका कोई कारण नहीं है और यही सत्ता 'सत्' है।

शंकराचार्य की भाँति स्पिनोजा का भी मन्तव्य है- परमसत् का कोई भी वर्णन वास्तविक वर्णन नहीं हो सकता है। बुद्धि का कोई भी निर्वचन यथेष्ट नहीं हो सकता क्योंकि बुद्धि की कोटियाँ परमसत् को सीमित कर देती हैं। इसलिए परमसत् अनिर्वचनीय है। श्री अरविन्द भी शंकराचार्य के इस मत से पूर्णतया सहमत हैं। तभी तो वे कहते हैं 'शुद्ध सत्' का फलतः सच्चिदानन्द का भी पूर्ण विवरण दिया ही नहीं जा सकता। हमारे विवरण के ढग वैचारिक कोटियाँ हैं जो 'मानस' के रूप हैं और मानस निम्नतर गोलार्द्ध (मानस, मन, प्राण, जडत्व) की अन्तिम अवस्था है जो उच्चतर गोलार्द्ध शुद्धसत्, चित् शक्ति, आनन्द, अतिमानस का पूर्ण विवरण देने में असमर्थ है। इसी कारण यह विवरण वैचारिक विवरण है- जो पूर्णतया हो ही नहीं सकता।

2.2 चित् शक्ति—

ब्रह्म मात्र शुद्ध सत्ता नहीं है बल्कि वह चित् शक्ति भी है। विश्व की सृष्टि इसी शक्ति के कारण हुई है। यह शक्ति शुद्ध सत् में अन्तर्व्याप्त है। शक्ति को शुद्ध सत् से पृथक् नहीं किया जा सकता। सत्ता और शक्ति में कोई विरोध नहीं है। शक्ति सत्ता में समाहित है।¹ शिव और काली, ब्रह्म और शक्ति एक हैं, दो सत्ताएँ नहीं हैं। श्री अरविन्द ने इस चित् शक्ति को "माता" की सज़ा दी है।

1 Sri Aurobindo The Life Divine, p 104, Part-1

¹ ~~Shiva and Kali, Brahman and Shakti are one and not two are separable.~~

इसके स्वरूप का वर्णन करते हुए श्री अरविन्द कहते हैं "माता दिव्य शक्ति है, जो ससार का क्रियात्मक सिद्धान्त है। परन्तु जब तक वह अपरार्द्ध जगत्, निम्नतर जगत् में कार्य करती है तब तक अपनी योगमाया के पर्दे में रहती है। जगत् में जो कुछ होता है उस सब में, सब कार्यों के पीछे भगवान् अपनी शक्ति के द्वारा स्थित रहते हैं, किन्तु वे अपनी योगमाया से ढके रहते हैं और इस अपराप्रकृति में जीव के अहकार द्वारा कार्य करते हैं। मातृ-सत्ता के तीन रूप हैं- परात्पर, वैश्व और व्यष्टि। वे परात्पर आद्या परमशक्ति के रूप में सभी लोको के ऊपर खड़ी रहकर परमपुरुष के नित्य अव्यक्त रहस्य के साथ सृष्टि का नाता जोड़ती हैं। वैश्व, सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड में ओतप्रोत महाशक्ति के रूप में वे इन सभी सत्ताओं को रचती हैं। इन सब अगणित प्रक्रियाओं और शक्तियों को धारण करती हैं और उनमें समाई रहती हैं, वे ही आधार बनती हैं और उनका संचालन करती हैं। व्यक्तिगत व्यष्टिगत रूप में वे अपनी सत्ता के इन दोनों अधिक विशाल रूपों की शक्ति को मूर्त रूप देती हैं, उन्हें जीवन देती हैं और हमारे निकट लाती हैं। वे मानव व्यक्तित्व और दिव्य प्रकृति के मध्य की कड़ी बनती हैं।

माता ही सब कुछ है क्योंकि सभी चीजें दिव्य चित् शक्ति के अंश और भाग हैं। माता जिस बात का निश्चय करती हैं और जिसके लिए परम पुरुष स्वीकृति देते हैं। उसके अतिरिक्त यहाँ या अन्यत्र कुछ भी नहीं हो सकता। परम पुरुष की प्रेरणा से माता अपने सर्जनशील आनन्द में क्षीण रूप प्रदान करके चीजों को देखती और आकार देती हैं। उसके अतिरिक्त और कोई चीज रूप धारण नहीं कर सकती।¹

यहाँ पर श्री अरविन्द का जडवादियों से मतभेद स्पष्ट है। जडवादियों ने चेतना को भौतिक तत्त्व की उपज माना है। श्री अरविन्द का विचार है कि भौतिक पदार्थ वास्तविक अर्थ में भौतिक नहीं है बल्कि चित् शक्ति की उपज है। चेतना मात्र जीव में ही नहीं बल्कि भौतिक पदार्थ में भी है। अन्तर यह है कि भौतिक पदार्थ में छिपे रूप में वर्तमान रहती है, जीव में प्रकाशित रूप में रहता है।

श्री अरविन्द इस स्थल पर पाश्चात्य दार्शनिक लाइब्नीज के समर्थक प्रतीत होते हैं। लाइब्नीज का विचार है, 'जड' नामक कोई वस्तु नहीं है। जिसको जड समझते हैं वह गुप्त या सुषुप्त चैतन्य है। वह चैतन्य ही है, किन्तु प्रकट नहीं है, सोया हुआ है, खोया हुआ सा है।¹

2.3 आनन्द

श्री अरविन्द परमसत् को सत् चित् के साथ-साथ आनन्द स्वरूप भी मानते हैं। उनका मन्तव्य है कि निरपेक्ष सत् का आनन्द असीम है। इसकी अभिव्यक्ति के अनन्त रूप हो सकते हैं। जो भी है जो क्रियाएँ होती हैं। उन सबों में आनन्द का रूप विद्यमान है। यहाँ पर एक प्रश्न यह पैदा होता है कि यदि ब्रह्म पूर्ण और निरपेक्ष है तो उसे अपने को विभिन्न रूपों में, सृष्टि में व्यक्त करने की आवश्यकता ही क्या है? ऐसी क्या विवशता आ जाती है कि उसमें निहित शक्तियों को व्यक्त होना ही पड़ता है। सृष्टि का उद्भव ब्रह्म के आनन्द या आह्लाद के कारण होता है। विश्व सत्ता शिव का आनन्दातिरेक नृत्य है। इसका एक मात्र उद्देश्य है, नृत्य का आनन्द।

ब्रह्म की निरपेक्षता का अर्थ है- चित् सत्ता का असीम आनन्द। सच्चिदानन्द का आनन्द किसी भी स्थिति में अपनी परमात्म सत्ता के स्थिर और गतिहीन आधिपत्य में नहीं होता। जिस प्रकार इसकी चित् शक्ति अपने आपको असंख्य रूपों के जगत् में प्रक्षिप्त करती है उसी प्रकार इसका आत्मानन्द अपने आपको असीम विविधताओं से पूर्ण जगत् में प्रकट करता है। अपने आत्मानन्द की इस असीम गति और विभेद का योग ही इसका सर्जनात्मक चित् शक्ति की क्रीड़ा का उद्देश्य है।²

2.4 सृष्टि का स्वरूप

परमसत् की आह्लाद पूर्ण अभिव्यक्ति ही सृष्टि है। एक ओर तो यह परात्म का जगत् के रूपों में अवतरण है तथा दूसरी ओर यह जगत् के रूपों का उच्चतर रूपों में आरोहण है। इसप्रकार

1 शर्मा चन्द्रधर— पाश्चात्य दर्शन, मनोहर प्रकाशन जतनवर वाराणसी 1982 पृ० 109

2 एसे० कै० मैन— अरविन्द दर्शन की मूलिका, अनु०- अजनी कुमार सिंह विश्वविद्यालय प्रकाशन वाराणसी पृ० 13

सृष्टि अवतरण तथा उत्थान की प्रक्रिया है। इस उत्थान प्रक्रिया को श्री अरविन्द विकास-प्रक्रिया की सज्ञा देते हैं। इसप्रकार जहाँ शकर जगत् को मिथ्या या भ्रम कहते हैं वहाँ अरविन्द जगत् को सत् मानते हुए कण-कण में परमचेतना के अस्तित्व को स्वीकृति प्रदान करते हैं। प्रकृति या जगत् के क्षुद्र कणों में भी चेतना का प्रकाश पाया जाता है भले ही यह प्रकाश सुषुप्तावस्था में क्यों न हो। वास्तव में विकास और कुछ नहीं चेतना की शक्ति का अभिव्यक्त सत्ता में ऊर्ध्वगमन है, जिससे अभिव्यक्त सत्ता जो अब तक अनभिव्यक्त है, उसमें अनभिव्यक्त सत्ता में एक महन्तर तीव्रता के साथ ऊपर उठ सके अर्थात् जडत्व से जीवन में, जीवन से मन में, मन से आत्मा में अभिव्यक्त हो सके।¹

डॉ. हरिदास चौधरी अपने ग्रन्थ “इंटिग्रल फिलासफी आफ अरविन्द” में श्री अरविन्द के विकास सिद्धान्त की विशेषताओं को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि विकास संयोग की अध्यक्षता में चलने वाला पदार्थ और गति का कोई अधिकाधिक जटिल होता हुआ सरूपण मात्र नहीं है। न वह असंख्य वर्षों पूर्व गढ़ी गयी ऐसी श्रृंखला की खड-खड है, जो किसी अति ब्रह्माडीय दिव्य मन की अध्यक्षता में हो रही है और नहीं वह शून्य में से अचानक नये गुणों और अपेक्षाकृत श्रेष्ठतर मूल्यों का क्रमशः प्रकटन ही है। सम्भवतः विकास अचेतनता के अपरिचित समुद्र में विश्व आत्मा की सृजनात्मक साहसिक यात्रा है जिसका लक्ष्य है सत्ता में निहित अनंत सम्भावनाओं को भौतिक परिस्थितियों में अनंत रूप से अभिव्यक्त करना।

श्री अरविन्द के विकास-सिद्धान्त की तीन मुख्य विशेषताएँ हैं।

1 विस्तारण

2 ऊर्ध्वीकरण

3 समग्रीकरण

जैसे ही विकास की प्रक्रिया आरम्भ होती है भूत से वह अपने को विभिन्न रूपों में प्रस्फुटित करती है। सरल से मिश्रित रूप में प्रस्फुटित होती है। देह के संगठित, सूक्ष्म और जटिल हो जाने

¹ वही पृ०५५

पर उससे जीवन प्रकट होती है। इसी प्रकार जब जीव-शरीर अधिकाधिक जटिल हो जाता है तब मन प्रकट होता है।

उर्ध्वीकरण का अर्थ फैलाव या विस्तार नहीं है बल्कि चेतना का एक स्तर से दूसरे स्तर पर आरोहण है। यथा-जब जीव भूत से उत्पन्न होता है तो वैसी स्थिति में भूत जीव के स्तर तक विकसित होता है। चेतना जो भूत में छिपे हुए रूप में रहता है विकसित होकर जीव में अभिव्यक्त होता है। समग्रीकरण की विशेषता यह होती है कि विकास की उपरोक्त प्रक्रिया में किसी तत्व का विनाश नहीं होता है। जब निम्नतर सत्ता का उच्चतर सत्ता में रूपान्तरण होता है तो निम्नतर सत्ता का विनाश नहीं होता बल्कि वह उच्च स्तर से उठकर अनुप्राणित और सस्कारित हो जाता है। यथा-जड़ पदार्थ से जीवन के प्रकट होने पर जड़ पदार्थ नष्ट नहीं हो जाता और न ही मन के प्रकट होने पर जीवन नष्ट होता है। वरन् उच्चतर तत्व के नष्ट होने पर निम्नतर तत्व का संशोधन, परिष्कार तथा उद्धार हो जायेगा।

यहाँ श्री अरविन्द की विकासवादी दृष्टि तथा अन्य प्राच्य और पाश्चात्य विकासवादी दृष्टियों में भेद सुस्पष्ट नजर आता है। सामान्य विकासवादी दृष्टि इस तरह है कि वह केवल निम्नतर से उच्चतर स्तर की ओर आरोहण करता समझती है। इस दृष्टि की तुलना उस सेना से की जा सकती है, जो अपने संगठित आधार से बिना कोई संबंध रखे आगे बढ़ती। हम श्री अरविन्द के विकासवादी दृष्टि की तुलना उस सेना से कर सकते हैं जो पूरी शक्ति के साथ अपने आधार से पूरा तालमेल (संबंध) बनाये हुए आगे बढ़ती है। ऐसा विकास जो सत्ता के केवल किसी एक भाग को अन्य दूसरे भागों से अलग करके विकसित (उन्नत) करता है। वह विकासवादी दृष्टि से उसी प्रकार कम महत्व का है जिसप्रकार सैन्य-दल की दृष्टि से शत्रु क्षेत्र में आगे जानेवाली सेना की वह टुकड़ी होती है जो अपनी मुख्य सेना से अपना कोई सम्बन्ध बनाये रखने का कोई प्रयास नहीं करती।¹ श्री अरविन्द की सम्पूर्ण विकास-प्रक्रिया को निम्नलिखित चित्र द्वारा स्पष्ट किया जा सकता है—

विश्व-प्रक्रिया

ब्रह्म अवरोहण	१	सत्	८	ब्रह्म आरोहण
	2	चित्	7	
	3	आनन्द	6	
	4	सच्चिदानन्द	5	
		अतिमानस		
		मानस		
		आत्मा		
		जीवन		
	8	भौतिक वस्तु (जड)	1	

वस्तुतः विकास का प्रारम्भ जड पदार्थ से होता है क्योंकि पदार्थ के स्तर तक जाने पर परम चैतन्य को यह अनुभूति होती है कि आवरण या प्रच्छन्नता की प्रक्रिया अपनी पराकाष्ठा तक पहुँच चुकी है। अतः स्वयं चेतन ही पदार्थ को विकसित होने के लिए प्रेरित करता है। जिसके परिणामस्वरूप जीवन का उदय होता है। जड पदार्थ में चैतन्य का प्राकट्य सर्वप्रथम जीवन के माध्यम से होता है। तत्पश्चात् चैतन्य स्वयं को वनस्पति जगत में अभिव्यक्त करता हुआ पशु जगत में घूमता है। वहाँ पर वह अधिक स्वतन्त्र हो जाता है एवं सवेदनशील शरीरधारी प्राणी में अपनी मानसिकता को प्रकट करता है। किन्तु परमचेतना इस अवस्था में भी पूर्णतः सन्तुष्ट नहीं हो पाता। अतः वह और भी ऊपर आरोहण करता है एवं स्वयं को स्वचेतन, विश्लेषण प्रधान एवं विवेकशील मानव मन में व्यक्त कर देता है।

विकास का अगला चरण मानस का अतिमानस पर आरोहण है। परन्तु यह आरोहण रूपान्तरण की विविध प्रक्रिया द्वारा ही सम्पन्न होगा। तीनों प्रक्रियाएँ निम्नवत् हैं-

(I) आत्मिक परिवर्तन

(II) आध्यात्मिक परिवर्तन

(III) मानसोपरि परिवर्तन

आत्मिक परिवर्तन का तात्पर्य हमारे मानस या आत्मा को छिपाये रखने वाले पर्दे का हटना है। यह आत्मा मनस जीवन और शरीर को प्रयोग करता है। परन्तु स्वयं इसकी सीमाओं से अप्रभावित रहता है। श्री अरविन्द हमारी सच्ची आत्मा के उद्घाटन पर अत्यधिक बल देते हैं। वह कहते हैं कि “ससार का महारोग यह है कि मनुष्य अपनी यथार्थ अन्तरात्मा को नहीं पा सका।¹ आत्मा के स्वरूप को स्पष्ट करते हुए श्री अरविन्द कहते हैं “यह वह ज्योति-शिखा है, जो कि भगवान से उत्पन्न होती है और अज्ञान के भीतर अपने ज्योतिर्मय स्वरूप में निवास करती है और जब तक वह अज्ञान को ज्ञान की ओर प्रवृत्त करने में समर्थ नहीं हो पाती तब तक उसके भीतर बर्धित होती रहती है। यह हमारे भीतर छिपा हुआ साक्षी और नियन्ता है, गुप्त पथप्रदर्शक है। इसे सुकरात ने डेमन (यक्ष) कहा है, यही रहस्यविदो (योगियों) की अन्तर्ज्योति या अन्तर्ध्वनि है। यह हममें भगवान का वह अविनाशी स्फुलिंग है जो कि जन्म-जन्मान्तरो में नित्य विद्यमान और अविनाशी रहता है बुढ़ापा रोग और मृत्यु आदि विकार इसका स्पर्श नहीं कर सकते।²

आध्यात्मिक परिवर्तन का अर्थ है हमारे अन्दर एक उच्चतर प्रकाश का अवरोहण। आध्यात्मिक परिवर्तन द्वारा हमें असीम सत्ता का स्थायी बोध होने लगता है। इस अवस्था का वर्णन करते हुए श्री अरविन्द कहते हैं - दिव्य सत्ता की घनिष्ठ समीपता उसके जगत् के ऊपर हमारे ऊपर और प्राकृतिक

1 Sri Aurobindu The Life Divine, p 338

2 वही पृ० 344

तत्वों के ऊपर शासन हमारे भीतर और हर जगह सक्रिय उसकी शक्ति असीम की शांति और उसका आनंद ये सब अब हमारे भीतर मूर्त और स्थायी हो जाते हैं समस्त दृश्य और रूपों में सनातन का परमसत्ता का दर्शन होता है। प्रत्येक ध्वनि में उसी का नाद सुनाई पड़ता है। प्रत्येक स्पर्श में उसी का अनुभव लगता है।¹ श्री अरविन्द की यह रहस्यात्मक अनुभूति सतकवि कबीर की उस परात्पर अनुभूति के सदृश है जिसमें कबीर को प्रकृति के प्रत्येक उपादान में अपने लाल (आत्मा) की लाली ही सर्वत्र नजर आती है-

लाली मेरे लाल की, जित देखूँ तित लाल।

लाली देखन में गई, मैं भी हो गयी लाल।।

अतिमानसिक परिवर्तन वह परिवर्तन है जो हमारे अतिमन तक आरोहण और तदनुकूल अतिमन के हमारे भीतर अवरोहण द्वारा सम्पन्न होता है। श्री अरविन्द का मन्तव्य है कि विकास के प्रत्येक चरण में परमसत्ता का अवरोहण आवश्यक है। बिना उसके अवरोहण के निम्नतर सत्ता का उच्चतर सत्ता में रूपान्तरण नहीं हो सकता। यथार्थ रूपान्तरण के लिए ऊपर से एक सीधा और अनावृत हस्तक्षेप होना आवश्यक है। इसके साथ-साथ यह भी आवश्यक है कि निम्नतर चेतना पूर्णतया अपने आपको रूपान्तर के अधीन और समर्पित करे दे अपने आग्रह को समाप्त कर दे उसमें एक ऐसी इच्छा उत्पन्न हो जाय कि कर्म करने का उसका पृथक् विधान रूपान्तरण के द्वारा पूर्णतया नष्ट कर दिया जाय और हमारी सत्ता पर उसके समस्त अधिकार लुप्त हो जाये।² इसका अर्थ केवल यह है कि यदि हमारा आधार अति मानसिक प्रकाश को ग्रहण करने के लिए प्रस्तुत नहीं है तो यह अवतरण के बाद पुनः वापस हो सकता है। और इसी कारण इस उच्चतर प्रकाश के प्रति हमारे मन प्राण और शरीर का एक पूर्ण समर्पण आवश्यक है। अरविन्द के अनुसार अति मानसिक परिवर्तन हमारी मानसिक अवधारणा से इतना मौलिक रूप से भिन्न है कि मानसिक भाषा की सहायता से

1 वहा पृ० १४६

2 वही पृ० १५१

अतिमानसिक परिवर्तन का वर्णन करना बिल्कुल असंभव है। परन्तु इतना अवश्य कहा जा सकता है कि अतिमानसिक परिवर्तन विस्मयकारी ऐश्वर्य और महानता के नये जीवन का सूत्रपात करेगा। यह एक नये जन्म दिव्य जन्म का सूचक होगा। उल्लेखनीय है कि मानस से अतिमानस की अवस्था की प्राप्ति एकाएक नहीं हो जाती बल्कि दोनों के मध्य एक क्रम है, कुछ सोपान है। मानस के द्वारा उच्चतर मानस प्रदीप्त मानस अन्तर्दृष्टि व्यापक मानस की अवस्था पर पहुँचने के बाद ही अतिमानस की प्राप्ति संभव है।

2.5 अतिमानस की अवधारणा

श्री अरविन्द द्वारा प्रतिपादित विश्व-विकास प्रक्रिया में जडतत्त्व, जीवन आत्मा और मानस अपेक्षाकृत निम्नतर सत्ताये हैं जबकि सच्चिदानन्द उच्चतर गोलार्द्ध की सत्ता है। यहाँ पर एक प्रश्न यह पैदा होता है कि जो प्रक्रिया निम्नतर गोलार्द्ध की प्रक्रिया है वह एकाएक उच्चतर गोलार्द्ध में कैसे प्रवेश कर सकती है ? श्री अरविन्द का विचार है कि इन दोनों के मध्य एक ऐसी सत्ता का होना आवश्यक है कि जो इस दोनों के मध्य सम्बन्ध स्थापित कर सके। इस माध्यम के लिए यह आवश्यक है कि एक ओर तो वह अपने स्वरूप में सच्चिदानन्द के समान ही हो, अन्यथा वह उच्चतर गोलार्द्ध से सम्पर्क रख ही नहीं सकता, दूसरी ओर यह भी आवश्यक है कि यह निम्नतर गोलार्द्ध के श्रेष्ठतम विकसित रूप-मानस के सर्वथा विपरीत या उसका विरोधी नहीं है। यही माध्यम अतिमानस है। श्री अरविन्द ने अतिमानस को दो रूपों में समझाने का प्रयास किया है-

(i) सत् की चेतना के रूप में अतिमानस - वह आध्यात्मिक तत्त्व जिसे सच्चिदानन्द की पूर्ण चेतना है।

(ii) मानस के चरम लक्ष्य के रूप में अतिमानस चेतना का स्तर मानस चेतना से ऊँचा है।

मनस् ज्ञान का साधन नहीं है। उसके द्वारा हम ज्ञान की ओर अग्रसर होते हैं। मनस् ऐसी शक्ति नहीं है जो सच्चा ज्ञान प्रदान करे और जीवन के अस्तित्व को सही निर्देश दे सके। मनस् एक सीमित शक्ति है। श्री अरविन्द के अनुसार मनस् का कार्य विभाजन

का है तथा सत्य को अगो मे बॉटकर देखने का है¹ जबकि अतिमानस का महत्वपूर्ण कार्य है - विरोधी पहलुओ को एक सूत्र से बॉधना²

अतिमानस चेतन शक्ति के रुप मे वास्तविक जीव एव जगत की अभिव्यक्ति करता है। यह शून्य से उत्पन्न नहीं हुआ है और न तो शून्य की सर्जना करता है। यह एक चेतन सत्ता है जो विविध रुपो मे अभिव्यक्त होता है। इस सत्ता के स्वरुप को सुस्पष्ट करते हुए अरविन्द कहते है कि यह सच्चिदानन्द से भिन्न नहीं है क्योंकि यह सत् भाव है। सच्चिदानन्द की चेतना है किन्तु इसमे अभिव्यक्ति की भी शक्ति है। अभिव्यक्ति का अर्थ है "मूलभाव का एक प्रकार का विभेदन -"उसके अपने मूलरुप का अनेक रुपो मे व्यक्त होना। यह व्यक्त रुप उस सत् का ही रुप है - लेकिन वह अभिव्यक्त है। अतः उसकी प्रतीति सत् से भिन्न है। वह प्रतीति सृष्टि की प्रतीति है। मानस के चरम लक्ष्य को स्पष्ट करते हुए, अतिमानस के स्वरुप को स्पष्ट करते हुए श्री अरविन्द कहते हैं कि मानस मे अतिमानस की तरफ उठने की तत्परता है। इससे प्राप्त ज्ञान आशिक एव सतही स्तर का है, किन्तु उनमे भी एकत्व को प्राप्त करने की उत्सुकता है। इकाइयों स्थापित करने की प्रवृत्ति है। इससे यह संकेत मिलता है कि मानस मे भी अपूर्ण रुप मे अतिमानस की शक्ति ही कार्यरत है। यदि अतिमानस किसी-न-किसी रुप मे किसी आवरण मे मानस मे अवतरित न हो तो मानस मे अतिमानस की ओर उठने की प्रवृत्ति ही नहीं जाग सकती।

निष्कर्षरुपेण कहा जा सकता है कि अतिमानसिक सत्ताये आध्यात्मिक पुरुष की चरम परिणति होगी। अतिमानसिक सत्ताये एक सार्वभौमिक आध्यात्मिकता से संचालित होगी। सभी सत्ताये अतिमानसिक सत्ताओ के लिए आत्मरुप होगी और चेतना की सारी शक्तियों और मार्ग अतिमानसिक

1 वही पृ० 178-179 भाग-1

"Mind is not a faculty of knowledge nor an instrument of omniscience. It is a faculty for the seeking of knowledge for expressing as much as it can gain for it in certain form of a relative thought and for using it towards certain capacities of action."

2 S.K. Mura— Introduction of the philosophy of Sri Aurobindo, p. 29

सत्ताओं की सार्वभौमिकता की शक्तियाँ और मार्ग होंगे। अतिमानसिक सत्ताये जगत में और जगत के लिए होंगी लेकिन वे अपनी चेतना में जगत का अतिक्रमण करने वाली भी होंगी। अतिमानसिक सत्ताये सार्वभौमिक होते हुए भी सृष्टि के नियमों से स्वतन्त्र होंगी। और वैयक्तिक होते हुए भी पृथक्कृत वैयक्तिकता की सीमाओं से मुक्त होंगी।

अतिमानसिक सत्ता में वैश्वचेतना होगी, इन्द्रिय सवेदना होगी भावना होगी, जिसके फलस्वरूप सारा वस्तुनिष्ठ जीवन उसके लिए आत्मनिष्ठ अस्तित्व का जीवन बन जायेगा और जिसके द्वारा वह सभी रूपों में भगवत् उपस्थिति को उपलब्ध करेगा, प्रत्यक्ष करेगा प्रतीति करेगा, देखेगा और सुनेगा। वह समस्त पदार्थों और क्रियाओं को अपनी विशाल आत्मसत्ता के रूप में अनुभव करेगा, उनका इन्द्रियसवेदन करेगा उन्हें देखेगा, सुनेगा और उनकी प्रतीति करेगा।¹

2.6 दिव्य जीवन

श्री अरविन्द के अनुसार मानव की परम भवितव्यता मात्र अतिमानस के स्तर को प्राप्त कर लेना नहीं है बल्कि दिव्य जीवन की प्राप्ति है। “दिव्य जीवन” वह जीवन होगा जहाँ के सभी मानव ज्ञानपुरुष होंगे। “दिव्य जीवन” का अर्थ है धरती पर पूर्णता का जीवन, ईश्वरत्वं रूप का जीवन। यह जीवन सीमित चेतना का जीवन नहीं होगा- इस जीवन में चेतना, शरीर तथा मानस के घेरे से बँधी नहीं रहेगी बल्कि यह पूर्ण ज्ञानात्मक चेतना रहेगी। दिव्य जीवन के स्वरूप का विवरण प्रस्तुत करते हुए श्री अरविन्द “लाइफ डिवाइन” में कहते हैं-हममें प्रकृति का लक्ष्य यही है कि हम पूर्णता में अस्तित्ववान रहे।² इस विचार के विश्लेषण से निम्नलिखित विशेषताएँ उभर कर सामने आती हैं—

(1) सामान्य रूप में व्यक्ति शरीर तथा शारीरिक धर्मों में इतना आसक्त हो जाता है कि उसे

अपने दिव्य स्वरूप का ज्ञान नहीं हो पाता है। वह कचन-कामिनी के भोग विलास में

अपना जीवन समाप्त कर देता है। परन्तु दिव्य जीवन का अर्थ है, अपनी सत्ता के विषय में पूर्णरूप से सचेतन होना। हमारा एकमात्र अपना स्व (स्वरूप) वह है जो हमारे भीतर है इस उच्चतम स्व के जो कि हमारा सच्चा और दिव्य स्वरूप है।

(2) पूर्ण रूप में होने के प्रथम अर्थ के बाद द्वितीय अर्थ के रूप में कहा जा सकता है कि इस अवस्था में आत्म का अपनी शक्तियों, कार्यों, एवं कार्य क्षमताओं पर पूर्ण नियन्त्रण रहेगा क्योंकि उसे एकत्व की चेतना है।

(3) पूर्ण रूप में होने का अर्थ है कि "सत्ता के पूर्ण आनन्द में होना।

(4) पूर्ण रूप में होने का अर्थ है "पूर्ण परात्परता का जीवन। इसका तात्पर्य है ऐसा दिव्य पुरुष अपने और पराये के भेद से ऊपर उठ जाता है। उसका प्रत्येक कार्य लोक सङ्ग्रहार्थ ही होता है।

इस प्रकार कहा जा सकता है कि "दिव्य जीवन" धरती पर पूर्णता के जीवन का अवतरण है। जहाँ सभी प्रकार की पृथक्ता समाप्त हो जाती है तथा पूर्ण सामजस्य एवं सङ्गठित एकत्व का जीवन रूप लेता है। जगत् परात्म जगत् में परिणत हो जाता है। जीवन पूर्ण ज्ञानात्मक चेतना एवं पूर्ण आनन्द का बन जाता है, इसी जीवन में आत्म की अन्तिम परिणति है।

यहाँ पर एक प्रश्न यह पैदा होता है कि दिव्य पुरुष का कोई व्यक्तित्व है या वह व्यक्तित्व रहित होता है ? दिव्य पुरुष व्यक्तित्वपूर्ण होता है लेकिन अन्तर यह है कि साधारण व्यक्ति का व्यक्तित्व अज्ञानपूर्ण होता है एवं दिव्य पुरुष का व्यक्तित्व चेतना पूर्ण होता है।

श्री अरविन्द के दिव्य पुरुष की अवधारणा की तुलना भारतीय दर्शन के जीवन्मुक्त पुरुष के विचार से की जा सकती है। जीवन्मुक्त व्यक्ति अपनी समस्त तृष्णाओं पर विजय प्राप्त करके लोकसङ्ग्रहार्थ कर्म करता हुआ भी, कर्मफल की आसक्ति से उसी तरह से निर्लिप्त रहता है, जैसे कमल का पत्र जल में रहते हुए भी जल बिन्दुओं से निर्लिप्त रहता है। जिस तरह भूने हुए बीज के

वपन से अकुर नहीं पैदा होता है, उसी तरह से बीतराग जीवन्मुक्त पुरुषो के कार्यों से आसक्तिरूप विषवृक्ष का अकुरण नहीं होता है। परन्तु दिव्य पुरुष की अवधारणा जीवन्मुक्त के विचार से अधिक व्यापक अवधारणा है। हरिदास चौधरी का मत है कि सभी दिव्य पुरुष को जीवन्मुक्त की तरह सोचा जा सकता है लेकिन सभी जीवन्मुक्त को दिव्य पुरुष की तरह नहीं माना जा सकता। दिव्य पुरुष का विचार जीवन्मुक्त की अवधारणा की तुलना में बौद्ध दर्शन के बोधिसत्व के आदर्श और स्वामी विवेकानन्द के सर्वमुक्ति की अवधारणा से की जा सकती है। “दिव्य पुरुष ” की अवधारणा बौद्ध दर्शन के बोधिसत्व के आदर्श से मिलती-जुलती है। बोधिसत्व केवल अपनी मुक्ति की अपेक्षा सब जीवों की मुक्ति को जीवन का लक्ष्य मानते हैं। वे यह प्रण करते हैं कि हम ससार से विमुख नहीं होंगे, वरन् दुखी प्राणियों के दुख-विनाश और निर्वाण लाभ के लिए सतत प्रयत्न करेंगे। ऐसे व्यक्ति का जीवन करुणा तथा प्रज्ञा से अनुप्राणित रहता है। वे लोक कल्याण के लिए आवागमन के कष्ट से डरते नहीं हैं, प्रत्युत जन्म ग्रहण के चक्र में पड़े रहने पर भी उनका चित्त स्वच्छ रहता है। किसी भी प्रकार की पाप प्रवृत्ति या आसक्ति उनमें नहीं रहती है। जिस तरह पकज पक में जन्म लेकर भी स्वच्छ तथा सुन्दर रहता है, उसी तरह ये बोधिसत्व जन्म-मरण के जाल में फँसे रहकर भी बिल्कुल स्वच्छ तथा निर्मल रहते हैं।

2.7 अज्ञान की अवधारणा

श्री अरविन्द की अज्ञान विषयक अवधारणा अद्वैत वेदान्त से किंचित् स्थलो पर साम्यता रखते हुए भी विरोधी प्रतीत होती है। श्री अरविन्द का विचार है कि ज्ञान तथा अज्ञान का स्वरूप परस्पर विरोधी नहीं है जो एक दृष्टि से ज्ञान है वही दूसरी दृष्टि से अज्ञान है। निम्नतर स्तर की दृष्टि से जो ज्ञान है उच्चतर स्तर की दृष्टि से वह अज्ञान है। “अज्ञान” ज्ञान शून्यता नहीं है। एक छोर पर “ज्ञान” है दूसरे छोर पर ज्ञान शून्यता है। इन दोनों के बीच स्थित फैलाव अज्ञान का स्तर है। अज्ञान का वह रूप जो ज्ञान शून्यता के निकट है अधिक अपूर्ण ज्ञान है तथा जैसे-जैसे वह ज्ञान की ओर अग्रसर होता है वैसे-वैसे इसमें अपेक्षाकृत अधिक पूर्णता आती जाती है। “वास्तव में अज्ञान और कुछ नहीं आशिक रूप से अपने आप को धारण करने की, - रु... और नियन्त्रित करने की

दिव्यचेतना की ही शक्ति है। यह किसी भी अर्थ में दिव्य शक्ति की एक पृथक् शक्ति या पृथक् सकल्प नहीं है जो उससे स्वतन्त्र हो। ज्ञान, अज्ञान का प्राकृतिक चरमोत्कर्ष है।¹

वास्तव में, जो कुछ हो रहा है वह यह है कि अज्ञान अपने भीतर के अधिकारों को अधिकाधिक प्रकाश करता हुआ अपने आपको अपने भीतर पहले से ही छिपकर बैठे हुए ज्ञान में रूपान्तरित करने की चाहना और तैयारी कर रहा है। इस रूपान्तर के द्वारा जब वैश्व सत्य अपने यथार्थ स्वरूप और आकार में अभिव्यक्त होगा तो वह अपने-आपको परम सर्वव्यापी ब्रह्म के स्वरूप और आकार के रूप प्रकाशित करेगा।²

जहाँ तक अज्ञान की उत्पत्ति का प्रश्न है अज्ञान का स्रोत ब्रह्म नहीं हो सकता। साथ ही अज्ञान विभिन्न आत्माओं में भी अन्तर्निहित नहीं है। वस्तुतः जब मानस स्वयं को अतिमानस से अलग कर लेता है तभी अज्ञान की उत्पत्ति होती है। जब हम ईश्वरीय शक्ति के सक्रिय पक्ष की अभिव्यक्ति को जगत् रूप में देख उसी तक सीमित हो जाते हैं तो यही अज्ञान है। ज्ञान का अर्थ होगा इसके अतिरिक्त यह ज्ञान भी कि ईश्वरीय शक्ति का अगाध पक्ष है जो सृष्टि में सक्रिय नहीं है। उसके पीछे है। इसी कारण सृष्टि में लिपटे रहने को अज्ञान कहा गया है। अज्ञान की उत्पत्ति “आत्म” के इसप्रकार के सिमटने में है। हर व्यक्ति में निहित ईश्वरीय शक्ति में यह सम्भावना निहित है कि वह अपने को सीमित कर अपनी दृष्टि की ऐसी सीमा बना ले कि वह मात्र अपने में सक्रिय शक्ति को शक्ति समझ ले तथा सार्वभौम मूल शक्ति की उपेक्षा कर ले। यही अज्ञान है, जो व्यक्ति को जगत् के सक्रिय रूपों तक सीमित कर देता है। यह अज्ञान इसकारण है कि यह सत् के मूल स्वरूप के प्रति अज्ञान है। ईश्वरीय “तपस्” विस्तृत तो है ही सिमट भी जा सकती है, जब यह व्यक्ति में सिमट कर सीमित हो जाती है तो यही अज्ञान है। वस्तुतः ब्रह्म की निष्क्रिय चेतना और सक्रिय चेतना दो भिन्न वस्तुएँ नहीं हैं, वरन् ‘यह एक ही चेतना है, एक ही अतस् ऊर्जा है, इसका एक सिरा

1 एस० के० मित्र – अरविन्द दर्शन की भूमिका अनु०- अजनी कुमार सिंह, विश्वविद्यालय प्रकाशन वाराणसी प्र०-38

2 श्री अरविन्द-दि लाइफ़ डिवाइज़ पु०-312

आत्म-आरक्षण की अवस्था में है और दूसरा सिरा आत्म-प्रदान और आत्म-विस्तारण की अवस्था में है। यह ऐसा है कि- जैसे जलागार का एक सिरा निश्चल अवस्था में होता है और दूसरा उससे प्रवाहित होने वाली धाराओं की गति की अवस्था में होता है। इसप्रकार निष्क्रिय और सक्रिय दो ब्रह्म नहीं हैं बल्कि एक ही ब्रह्म है। एक ही राता को तब हम निष्क्रिय कहते हैं जब वह अपने तपस् को आरक्षित रखता है और उसी को सक्रिय कहते हैं जब वह तपस् को अपने कार्य में सृष्टि में अभिव्यक्त करता है।¹ श्री अरविन्द की अज्ञान की अवधारणा को स्पष्ट करने के लिए अरविन्द द्वारा प्रतिपादित अज्ञान के सप्त रूपों पर विस्तृत विचार आवश्यक है। मानव जीवन में अज्ञान निम्नलिखित रूपों में व्याप्त है—

2.7(अ) प्राथमिक अथवा आद्य अज्ञान

हमारा सांसारिक जीवन नाना प्रकार की वस्तुओं और नानाविध सम्बन्धों से घिरा हुआ है। नाना प्रकार की मान्यताओं और अपने परम्परागत संस्कारों/रीति-रिवाजों के कारण हम अपने घटुर्दिक व्याप्त भौतिक वस्तुएं शरीरधारी जीव वस्तुओं के बीच स्थान तथा काल आदि के सम्बन्ध का वास्तविक गानते हुए अपना जीवन-निर्वाह करते रहते हैं। हमें इन सभी प्रकार की वस्तुओं के पीछे छिपे हुए मूल निरपेक्ष सत् का ज्ञान नहीं है जिसके कारण प्रतीयमान वस्तुओं को ही हम सत् समझने लगते हैं। इसप्रकार का अज्ञान प्राथमिक अज्ञान कहलाता है क्योंकि यह सभी प्रकार के अज्ञानों के मूल में है, प्रत्येक अन्य अज्ञान किसी-न-किसी प्रकार इसी मूल अज्ञान से उत्पन्न है।

2.7(ब) ब्रह्माडमूलक अज्ञान

यह ब्रह्माड या जगत सम्बन्धी अज्ञान है। सामान्यतया हम यह मानकर चलते हैं कि स्थान तथा काल में स्थित जिस जगत में हम जीते हैं वह जगत वास्तविक है, सत् है। इसी धारणा के फलस्वरूप जगत में जो परिवर्तन होते हैं उन्हें भी सामान्यतः वास्तविक ही समझते हैं। यह ब्रह्माड या जगत सम्बन्धी अज्ञान है।

2 7(स) अह-केन्द्रित अज्ञान—

आत्मा के सम्बन्ध में वास्तविक ज्ञान का अभाव अह-केन्द्रित अज्ञान कहलाता है। हम अपने 'अह' को 'मे' के भाव को ही वास्तविक समझ लेते हैं और यह जानने/समझने की चेष्टा भी नहीं करते हैं कि हर प्रकाश की सत्ता- हर प्रकार की गति के पीछे एक एकात्म है। हम अपने सीमित वैयक्तिक अस्तित्व को वास्तविक समझने लगते हैं। यही अह केन्द्रित अज्ञान है।

2 7(द) सामयिक अज्ञान

हमें अपने नित्य तथा शाश्वत स्वरूप के सम्बन्ध में भी अज्ञान है। इसी कारण हम जन्म से लेकर मृत्यु तक के सम्पूर्ण जीवन चक्र को हर काम, हर स्थिति में घटने वाली प्रत्येक शुभ/अशुभ घटनाओं को ही वास्तविक और आत्म स्वरूप समझ लेते हैं। हम यह समझने या देखने की चेष्टा भी नहीं करते कि हमारी वास्तविक सत्ता इन कालिक क्षणों तथा स्थान, काल की इन स्थितियों तक सीमित नहीं है।

2 7(य) मनोवैज्ञानिक अज्ञान

सामान्यतया हम अपने जीवन में दैनिक कार्यव्यवहार और आचरण को ही वास्तविक मान लेते हैं। अपने इन्द्रिय अनुभव/इन्द्रियप्रदत्तों की वास्तविकता को ही अन्तिम सत्य के रूप में स्वीकार कर लेते हैं। हम अपने जीवन में इन ऊपरी धरातलीय क्रिया व्यवहारों में इतने तल्लीन रहते हैं कि हम इनसे ऊपर की उपचेतनावस्था तथा परात्ममूलक चेतनावस्था, आन्तरिकता आदि की सम्भावनाओं के विषय में सोचने का भी उपक्रम नहीं करते। इस प्रकार का अज्ञान "मनोवैज्ञानिक अज्ञान" कहलाता है।

2 7(र) रचनात्मक अज्ञान

यह प्रायः सर्वमान्य प्रचलित-धारणा है कि हमारी वास्तविक संरचना शरीर, प्राण तथा मन से है। इसका अर्थ है कि हम सामान्यतः इस तथ्य से अनभिज्ञ रहते हैं कि हमारी संरचना की गहराइयों

मात्र इन तीनों तक सीमित नहीं। इसीकारण हम यह भी नहीं समझ पाते कि शरीर प्राण मन आदि की भी शक्ति हमारी उन्हीं गहराइयों में स्थिति शक्ति से है। इसतरह से राचनिक अज्ञान के वशीभूत होकर व्यक्ति अपने देह मन प्राण आदि को ही वास्तविक सत् समझने लगता है। उसे यह भी नहीं ज्ञान हो पाता है कि समस्त कर्म तो प्रकृति और उसकी शक्तियों के द्वारा सम्पादित कराये जाते हैं वह तो अपनी शरीर की शक्ति को वास्तविक शक्ति समझने लगता है। परिणाम स्वरूप अपने को कर्ता कामी और स्वामी समझने लगता है।

2.7(ल) व्यावहारिक अज्ञान

उपरोक्त सभी अज्ञानों के फलस्वरूप हमारा व्यावहारिक जीवन पूर्णतया अव्यवस्थित हो जाता है। हमारा सामान्य व्यावहारिक जीवन कुछ अर्थों में अर्थहीन तथा लक्ष्यविहीन प्रतीत होता है। क्योंकि जीवन के वास्तविक लक्ष्य की अनभिज्ञता हमारे जीवन की दिशा को ही भ्रमित कर देती है। फलतः हमारा व्यावहारिक जीवन भ्रम भूल, अनर्गल कार्यों में ही उलझा रहता है जिसका परिणाम होता है कि हमारा जीवन दुःखमय, कष्टप्रद तथा अर्थहीन बन जाता है।

निष्कर्ष के तौर पर कहा जा सकता है कि मनुष्य स्वभाव से (प्रकृत्या) अज्ञानी नहीं है। उसके अंदर पूर्ण ज्ञान की शक्ति और शक्त्यता है। यह केवल व्यावहारिक कारणों से उसके जीवन की बाहरी गतिविधियों के उद्देश्य से ऐसा है कि वह वर्तमान अज्ञान के क्षणों में समाहित होकर जीना है क्योंकि एक ऐसी दीवार है जो भविष्य के समस्त ज्ञान को और अतीत के समस्त ज्ञान को उसके आगे बन्द कर देती है। केवल उस छोटे से भाग को छोड़कर जो उसकी स्मृति उसके लिए सम्भव बनाती है उसका (मनुष्य का) अस्तित्व इससमय उसकी सत्ता का पूर्ण सत्य नहीं है अपितु एक व्यावहारिक सत्य है जो उसके आध्यात्मिक जीवन के सीमित उद्देश्यों के लिए शुभ को ग्रहण करता है।¹

28 पूर्ण योग- (Integral Yoga)

अन्यान्य भारतीय दर्शनो की तरह श्री अरविन्द के अनुसार भी मानव जीवन का परम प्राप्य आध्यात्मिक या दैवी जीवन की प्राप्ति है। जैसा कि श्री अरविन्द स्वयं कहते हैं “हमारा एक मात्र कर्तव्य है अपना स्व (स्वरूप) वह है जो हमारे भीतर है, इस उच्चतम स्व के जो कि हमारा सच्चा और दिव्य स्वरूप है, अपने-आपको प्रकाशित करने और सक्रिय बन जाने का अवबध (शर्त) है- हमारे शरीर, प्राण और मन के बाहरी स्व का अतिक्रमण करना। मनुष्य के अन्दर दिव्यता पदों के पीछे निवास करती है।¹ अब यहाँ प्रश्न यह पैदा होता है कि वह कौन सा माध्यम है जिसके द्वारा दिव्य जीवन की प्राप्ति की जा सकती है। योग ही वह माध्यम है जिसके द्वारा दिव्य जीवन की प्राप्ति संभव है। इस योग की विशिष्टता स्वयं अरविन्द ने बतलाया है- “सभी कुछ जो तुम्हें अन्य योगों से प्राप्त हो सकेगा, वह सभी इस योग में मिलेगा- पर एक ऐसी अनुभूति के रूप में जिसकी एकागिकता का विलय हो चुका है और जो एक परिपूर्ण अनुभूति में रूपान्तरित हो चुकी है।

28(अ) लक्ष्य एवं विशेषताएँ

योग का अर्थ है एक सूत्र में बँधना। योग का अर्थ है- चरम सत्ता के साथ तादात्म्य स्थापित करना श्री अरविन्द के अनुसार योग की निम्नलिखित विशेषताये हैं—

28(ब) विकास-प्रक्रिया

वैयक्तिक तथा जागतिक दोनों स्तरों पर एक विशेष अवस्था पर पहुँचना है। हमें मानस से अतिमानस पर आरोहण करना है। दूसरे शब्दों में कहा जा सकता है कि अब विकास प्रक्रिया आध्यात्मिक क्षेत्र में छलाग लगाने के लिए उद्यत है। योग का उद्देश्य इस सम्भावना या छलाग को सुलभ बनाना है। जड़-जगत आध्यात्मिक जगत से बिल्कुल पृथक् नहीं हैं। चेतना का क्षुद्रतम अंश ही

जडतत्व है। अतः आध्यात्मिक प्रगति का तात्पर्य अनात्म का निषेध नहीं है। बल्कि यह अनात्म तत्वों का परिष्करण या रूपान्तरण है जिससे वह आध्यात्मिक प्रगति का तात्पर्य आध्यात्मिक तत्वों के स्वरूप के रूप में विकसित हो सके। समग्र योग या पूर्ण योग का उद्देश्य इस रूपान्तरण को सहज बनाना है। विकास-प्रक्रिया का चरम लक्ष्य उसकी परिणति एक ऐसे दिव्य जीवन की स्थापना में है जिसमें हर व्यक्ति अज्ञान के क्षेत्र से बाहर ज्ञान-पुरुष में परिणत हुआ रहेगा।

अन्य योग कियोग (हठयोग) शारीरिक स्तर से ऊपर उठने की बात करते हैं। श्री अरविद कभी भी शारीरिक यातना की (व्रत, उपवास) बात नहीं करते बल्कि योग का अर्थ है शारीरिक स्तर को भी अतिमानसिक प्रकाश से अवलोकित करना है। इसमें व्यक्ति सम्पूर्ण रूप से अपने को प्रभु के समक्ष अर्पित कर देता है- इस शिशुवत् विश्वास के साथ कि माँ महाशक्ति उसके हितों को उससे अधिक जानती है और उसके हित में जो भी होगा करेगी। इस समर्पण के नाते और इसमें निहित इस विश्वास के नाते, व्यक्ति में उन सभी को सहन करने की जो उसके रूपान्तरण के लिए अनिवार्य है शक्ति एवं साहस होना चाहिए तभी इस योग की सार्थकता है।

सभी योग इस बात पर बल देते हैं कि व्यक्ति की मुक्ति योग से संभव है परन्तु समग्रयोग का उद्देश्य सर्वमुक्ति है। इस मुक्ति में व्यक्ति को अपने लिए कुछ नहीं करना है। उसे तो जीवन में भगवती इच्छा को स्वीकारते हुए उसी के लिए सब कुछ करना है। भगवती इच्छा को व्यक्त करने का अर्थ है, इस जीवन में ही नहीं, प्रत्युत सम्पूर्ण विश्व में और सभी स्तरों पर दिव्य जीवन के अवतरण के लिए प्रयत्नशील होना।

निष्कर्ष रूप से कहा जा सकता है कि योग का लक्ष्य-इसी जीवन में, शरीर-रूप में ही ईश्वरत्व की पूर्ण चेतना है। योग अनिवार्यतः किसी अतिप्राकृतिक जीवन में प्रवेश नहीं है। इसका लक्ष्य है, भौतिक, जैविक, मानसिक प्रक्रियाओं में परिवर्तन है। यह विकास-प्रक्रिया में धीरे आत्म के उत्थान का प्रयत्न है साथ-साथ उच्चतर रूपों के अवतरण का प्रयत्न है। यह उच्चतर शक्तियों को मानस पर ही नहीं जडत्व में भी उतारने का प्रयत्न है।

2.8(स) योग का स्वरूप

श्री अरविन्द के अनुसार योग का अर्थ ईश्वर-मिलन है। किन्तु यह पारलौकिक स्तर पर हो सकता है सार्वभौम स्तर में सर्वमुक्ति के रूप में हो सकता है या वैयक्तिक स्तर में भी हो सकता है। योग का प्रतिपादन करनेवाले विभिन्न विचारों में इन्हीं में से किसी एक का प्रतिपादन किया गया है परन्तु इस योग में ये तीनों विधायें एक साथ जुटी हुई हैं। अतः इसे पूर्णयोग या समग्र योग कहा जाता है।¹

साधारणतः योगियों की मान्यता यह रही है कि योग के लक्ष्य की प्राप्ति-ईश्वरत्व से एकत्व की प्राप्ति समाधि की अवस्था में अथवा पूर्ण आह्लादपूर्ण तन्मयता की अवस्था में ही हो सकती है। इस अवस्था में जाग्रतावस्था की चेतना पूर्णतया धूमिल हो जाती है तथा सासारिकता एवं साधारण परिवेश से सम्पर्क एक प्रकार से टूट जाता है। इसके विपरीत श्री अरविन्द का कहना है कि पूर्ण एकत्व की प्राप्ति शरीर में रहते हुए जाग्रतावस्था तथा जगत् से सम्पर्क बिना तोड़े हुए सम्भव है। श्री अरविन्द की योग साधना की तीन सीढ़ियाँ हैं, जिनको क्रमशः प्राप्त कर व्यक्ति अतिमानसिक स्तर को प्राप्त कर सकता है-

(1) आत्मिकता की प्रक्रिया

(2) आध्यात्मिकता की प्रक्रिया

(3) अतिमानसिकता की प्रक्रिया

चेतना को बाह्यजगत् से खींचकर आभ्यन्तर जगत् में केन्द्रित करना-जिससे हमारे अस्तित्व के निम्नतर रूपों में - भौतिक, जैविक एवं मानसिक ढगों में - आमूल परिवर्तन हो सके, समग्र योग का प्रथम सोपान है। अन्तर में चित् शक्ति ऐसे रूप में प्रतिष्ठित हो सके कि - हमें विश्व के कण-

¹ Sri Aurobindo, The Riddle of the word, p-2-3.

कण म मूल चित शक्ति मों का रूप दिखाई दे। आन्तरिकता के इस प्रकार से गहन होन की प्रक्रिया को आत्मीयता की प्रक्रिया कहा जाता है। आध्यात्मिकता का अर्थ है- आत्म-अबाधित एव विस्तारित करना। आत्मीकरण की प्रक्रिया से आत्म मे वे सारी तैयारियों हो जाती है जिससे उसम उच्चतर चेतना का ग्रहण करने की तत्परता एव शक्ति, आ जाय। इस प्रक्रिया से आत्म की क्रियाय आत्म के विचार आदि उच्चतर रूपों के अनुरूप होने लगते है। और यह उसको शान्ति शक्ति, ज्ञान ओर आनन्द देत है।

योग के तृतीय सोपान तक पहुँचते-पहुँचते चेतना पूर्ण रूपेण दैवीचेतना मे बदल जाती है। इस स्थिति की तुलना उस तालाब से की जा सकती है जिसमे चचल लहरो का उठना बंद हो गया है। अब सभी द्वैत-भाव सभी विभिन्नताये विषमताये लुप्त हो जाती है तथा पूर्ण अद्वैत, एकत्व की चेतना स्पष्ट हो जाती है। अब मानसिकता के स्तर के सभी झझावात उत्पन्न करने वाले अश-क्षोभ अशान्ति, विषमता उत्पन्न करनेवाले तत्व पूर्णतया शान्त हो जाते है। अतिमानसिकता की इस स्थिति मे पहुँचने पर 'आत्म का चार अवस्थाओं की प्राप्ति होती है- "अचचलता, स्थिरता, शान्ति और नीरवता।' उल्लेखनीय है कि इन चारों मे गुणात्मक भेद नहीं है। ये उस क्रम का निर्देश करते है जिसमे आत्म मानस के द्वारा उत्पन्न विषमताओं से धीरे-धीरे मुक्त हो जाता है।

श्री अरविन्द के सम्पूर्ण दर्शन के विहगमावलोकन के पश्चात कहा जा सकता है कि उन्होंने अपने दर्शन के माध्यम से भौतिकवाद एव अध्यात्मवाद के मध्य निरन्तर विद्यमान खाई को पाटने का प्रयास किया है। दोनों परस्पर विरोधी धाराओं मे समन्वय स्थापित करने का प्रयास किया है। जडतत्व ओर चतन तत्व दोनों नितान्त विरोधी नहीं है, बल्कि जिसे हम जड कहते है वह चेतना का स्थूल-तम अंश है। दूसरे शब्दों मे कहा जा सकता है कि सम्पूर्ण सृष्टि-चेतना का प्रवाह मात्र है। कही पर चेतना जागृतावस्था मे तो—कही सुषुप्तावस्था मे है। अपनी इसी समन्वयात्मक दृष्टि के माध्यम से श्री अरविन्द ने पौर्वात्य (अध्यात्म) और पाश्चात्य (भौतिकवाद) सस्कृति मे समन्वय का सदेश भी दिया है। जैसे कि श्री अरविन्द ने स्वयं कहा है "आध्यात्मिक जीवन की सम्भावना को जीवन में स्वीकार करने के लिए यह पूर्णतया आवश्यक है कि हम केवल आध्यात्मिक तत्व को ही

सत रूप में स्वीकार न करे। बल्कि भौतिक तत्त्व का भी उसकी व्यञ्जना हत् रागुचित माध्यम के रूप में स्वीकार। और यही नहीं परमसत के रूप में स्वीकृत इस आध्यात्मिक तत्त्व तथा माध्यम के रूप में समर्थित विश्व के भौतिक स्वरूप के मूल एकत्व का भी समर्थन करे।¹

एस० कें० मित्रा भी उक्त विचार से पूर्णतः सहमत प्रतीत होते हैं। उनका मत है कि 'जब-जब भारत को किररी राहु न ग्रसा है तब-तब विष्णु का चक्र सुदर्शन बनकर किसी-न-किसी अवतार पुरुष ने भारत की प्राण-शक्ति का उद्धार किया है। भारत में इस प्राण-शक्ति को प्रज्ज्वलित बनाये रखने के लिए समय-2 पर और भी अनेक सिद्ध-महापुरुष आते रहे हैं। किन्तु इस बार एक विशेष आगमन होने वाला था। इस बार भारत को न केवल एक प्राणशक्ति के उद्धारक की आवश्यकता थी बल्कि परात्पर से आई हुई एक ऐसी सीधी क्रिया शक्ति की आवश्यकता थी जिसके द्वारा भू-चेतना अपनी आध्यात्मिक तैयारी का एक और अगला पग उठा सके। अस्तु श्री अरविन्द का आविर्भाव इसी भौतिक और आध्यात्मिक उद्देश्य की पूर्ति के निमित्त हुआ।

वस्तुतः श्री अरविन्द का दर्शन अन्तरात्मा के सत्य और आत्मा की उच्चतर भूमियों को प्रकटित करने-वाला है तथा मन प्राण और शरीर के सम्पूर्ण आयामों को पूर्णतः अपनी चित्त-सीमा में ग्रहण करके उसकी परिधि को अब तक के सभी दर्शनों से कहीं अधिक विस्तृत एवं विशाल फल प्रदान करता है।

अध्याय 3

प्रो० कृष्णचन्द्र भट्टाचार्य (1875-1949)

3.1 सामान्य परिचय

गीता के लोकसंग्रह के आदर्श और महाप्राण बुद्ध के 'चरथ भिक्खवे बहुजन हिताय, बहुजन सुखाय' के उपदेश को वही व्यक्ति मूर्तमान् कर सकता है जो ऐहिक जीवन की भोगेच्छाओं की तृष्णाजन्य ज्वाला से दूर निष्काम योगी की भाँति अपने और पराये में समत्व दृष्टि रखता है। परन्तु चेतना का यह ऊर्ध्वीकरण दिव्य दृष्टि से ही संभव है। इस दिव्य दृष्टि को अन्तर्दृष्टि द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है। प्रो० कृष्णचन्द्र भट्टाचार्य ऐसे ही आधुनिक भारतीय दार्शनिक हैं जिनकी सम्पूर्ण दार्शनिक साधना का उद्देश्य उस तत्त्व का अनुसंधान करना है जिससे मानवीय चेतना को अत्यधिक समृद्ध किया जा सके। उस दिव्य दृष्टि या पराविद्या की तलाश करना है जिससे परमतत्त्व का साक्षात् किया जा सके। प्रो० भट्टाचार्य अन्तर्मुखी प्रवृत्ति के दार्शनिक हैं। उनका दर्शन गभीर एवं परिपक्व विश्लेषणात्मक दृष्टि का परिणाम है। उनकी सूक्ष्म दृष्टि अन्य दार्शनिक दृष्टियों की एक पक्षीयता को ढूँढ़ निकालती है और उन्हें अधिक व्यापक समन्वयात्मक धरातल पर आने की ओर इंगित करती है। डा० धीरेन्द्र मोहन दत्त के अनुसार - भट्टाचार्य की कृतियाँ अत्यल्प हैं, उनकी शैली अत्यन्त संक्षिप्त है तथा उनके विचार इतने अधिक विश्लेषणात्मक एवं दुरुह हैं कि सामान्य पाठक कई प्रयासों के बाद ही उन्हें समझ सकता है। उनकी विश्लेषणात्मक बुद्धि मूल का स्मरण दिलाती है परन्तु उनकी मौलिकता एवं उनकी विश्लेषणात्मक अन्तर्दृष्टि की सुदूर पहुँच, वस्तुगत एवं आत्मगत क्षेत्रों में उनकी पैठ, उन्हें दिग्गज आचार्यों की कोटि में प्रतिष्ठित करा देती है। उनकी श्रेष्ठता दूसरों के सिद्धान्तों के खण्डन में नहीं अपितु उनके अज्ञात एवं अधिन्तित पूर्व-आशयों को प्रकट करने उनके श्रेष्ठ तत्वों का प्रदर्शन करने और उन्हें कई सम्भव वैकल्पिक सिद्धान्तों में स्थान प्रदान करने में है। उनके लिए दार्शनिक विजय का आदर्श आत्मनिषेधकारी सहानुभूति एवं प्रेम में निहित है।¹

1. Datta Dhīrendra Mohan, *The chief contents of contemporary Philosophy*, (Hindi translation) p-116.

प्रो० कृष्णचन्द्र भट्टाचार्य नव्यवेदान्त के प्रमुख प्रणेता आचार्य है। उन्होंने वेदान्त दर्शन के निष्कर्षों को पाश्चात्य दार्शनिक चिंतन के परिप्रेक्ष्य में प्रस्तुत करने का अनुपम प्रयास किया है। यद्यपि प्रो० भट्टाचार्य इमैनुअल कांट से विशेष रूप से प्रभावित हैं तथापि अपनी नवीन युक्तियों द्वारा पाश्चात्य दर्शन की अपूर्णता को स्पष्ट करते हुए उन्होंने अपने दर्शन में पौर्वात्य दर्शन (शाकर वेदान्त) की श्रेष्ठता सिद्ध करने का प्रयास किया है। (समकालीन भारतीय दर्शन की प्रवृत्तियों नामक निबंध में प्रो० सगम लाल पाण्डेय ने भी इसी तरह का अभिमत प्रकट किया है।)¹

डॉ० आर० सी० सिन्हा का मन्तव्य है कि प्रो० भट्टाचार्य एक तरफ वेदान्त दर्शन से प्रभावित हैं तो दूसरी तरफ जर्मन दार्शनिक कांट से भी अभिभूत हैं।² परन्तु कांट से प्रभावित होते हुए भी उनकी तीक्ष्ण दार्शनिक दृष्टि कांट के दर्शन के आपत्तिग्रस्त स्थलों का अनुसंधान कर ही लेती है। आचार्य जहाँ कांट कि सावृत्तिक ज्ञान और उसको प्राप्त करने के माध्यम से सहमत हैं वही उसके अज्ञेयवाद का निर्ममतापूर्वक खण्डन भी करते हैं। प्रो० भट्टाचार्य का मत है कि परमार्थ को अन्वेषणभूति के द्वारा जाना जा सकता है वह अज्ञेय नहीं है। इस स्थल पर हम देखते हैं कि प्रो० भट्टाचार्य परमार्थ विषयक आचार्य शंकर के मत से सहमत हैं। आचार्य शंकर का विचार है कि ब्रह्म न तो प्रत्यक्ष द्वारा न अनुमान द्वारा न तर्क और न श्रुति द्वारा ही जाना जा सकता है बल्कि अपरोक्षानुभूति ही ब्रह्म साक्षात्कार करा सकती है। आत्मा नित्य अपरोक्ष है तथा प्रत्यगात्मा (अन्तरात्मा) रूप से प्रसिद्ध है।³

3.2 सैद्धान्तिक चेतना के आयाम

सैद्धान्तिक चेतना के निम्नलिखित चार आयाम हैं —

1. समकालीन भारतीय दर्शन -सं०-लक्ष्मी सक्सेना उ० प्र० हिन्दी ग्रंथ अकादमी प्रारग का लेख लेखक प्रो० सगमलाल पाण्डेय पृ० 17

2. Anir R C - Concept of Reason and Intuition p-69

3. ब्रह्मसूत्र-प्रवचन (सैद्धांतिक भाषा) -सं०-प्र०-१३०-१३१, सत्यवादीय प्रकाशन द्वारा प्रकाशित पृ० १००

(अ) आनुभविक विचार -

(ब) शुद्ध वस्तुगत विचार -

(स) आध्यात्मिक विचार -

(द) अतिव्याप्त विचार या पारमार्थिक विचार -

3 2(अ) आनुभविक विचार

चेतना के इस आयाम के अन्तर्गत इन्द्रिय प्रत्यक्ष का विषय आता है। चेतना के इस आयाम द्वारा विभिन्न वस्तुओं के बारे में तथा उनके आपसी सम्बन्धों का ज्ञान होता है। प्रो० भट्टाचार्य ने आनुभविक विचार को वास्तविक विचार के रूप में समझा है। आनुभविक विचार की विषय वस्तु 'फैक्ट' है इसका अध्ययन विज्ञान में होता है। इसको 'लिटरेल थॉट' के रूप में जाना जाता है 'फैक्ट' को आचार्य ने 'स्पोकेन ऑफ' की सजा दी है उसको मात्र स्पोकेन नहीं माना है।¹

3 2(ब) शुद्ध वस्तुगत विचार

यह मनस् का स्तर है। यद्यपि इस स्तर पर भी वस्तु से सम्बन्ध बना रहता है तथापि इसका इन्द्रिय प्रत्यक्ष से कोई आवश्यक सम्बन्ध नहीं होता है। तथ्यात्मक विषयों से सम्बद्ध विचार से निश्चित ही यह विचार भिन्न है और यह इस बात का प्रमाण है कि हम एक महत्वपूर्ण अर्थ में आनुभविक विचार का अतिक्रमण कर सकते हैं। विचार के इस स्तर पर ज्ञाता और ज्ञेय का द्वैत बना रहता है किन्तु वह द्वैत स्थूल आनुभविक इन्द्रियों की मध्यस्थता से किये हुए विचार में उपस्थित द्वैत से भिन्न होता है। शुद्ध वस्तुगत विचार में 'विषय' तथ्य के रूप में ज्ञात नहीं होता- बल्कि आत्मनिर्भर या आत्म-अवशिष्ट विषयनिष्ठता के रूप में जाना जाता है। 'आत्मनिर्भर विषयनिष्ठता तथ्य नहीं है- यह कोई वस्तु' नहीं है। आनुभविक चेतना में 'तथ्यात्मक वस्तु' की अवगति होती है किन्तु यहाँ मात्र

¹ K. C. Bhattacharya-studies in philosophy edited by Gopinath Bhattacharya, Delhi, Patna

इस अवगति है कि विषयी या एवम् कृष्ट विषय है। इसी कारण भट्टाचार्य कहते हैं कि यह ज्ञान किररी विषयानिष्ठ तथ्य की चेतना नहीं है बल्कि मान विषयानिष्ठ अभिवृत्ति में चेतना है। यही इस दर्शन की शुरुआत होती है। इस प्रतीकात्मक विचार भी कहते हैं।

आनुभाविक विचार में विषयी की ओर निर्देश या संकेत नहीं रहता है। वस्तुगत विचार की विषय वस्तु आत्मनिर्भर है तथा इसे हम मात्र स्पर्शकें मान सकते हैं। इसमें विषय की ओर संकेत न होकर विषयी की ओर संकेत रहता है।

३.२(स) आध्यात्मिक विचार

चेतना में इस स्तर पर विषयों में सम्बन्ध पूर्णतया छूट जाता है। चेतना बाह्य विषयों से पराङ्मुख होकर एकदम अन्तर्मुखी हो जाती है तब वह ज्ञान का साक्षात् करती है। विषयों की ओर उन्मुख होना चाह वह गन्तार्थ हो अथवा सामान्य विचार की सहज गति है किन्तु विचार अपने इस नवीन आयाम में विषयों से अपने को सम्पूर्णतः मुक्त करने की सामर्थ्य रखता है। तब वह विषयों से मुक्त होकर अपने ज्ञान रूप में अवस्थित हो जाता है। प्रो० भट्टाचार्य इस चेतना को उपयोगी चेतना कहते हैं। इस चेतना में आत्मा विषय को भोगता है उसका आनन्द लेता है क्योंकि यहाँ चेतना आत्मकेन्द्रित है। इस प्रकार हम देखते हैं कि प्रथम स्तर में चेतना की विषय वस्तु तथ्य है। दूसरे स्तर में चेतना की विषयवस्तु आत्मनिर्भर विषय है। किन्तु तीसरे स्तर में चेतना का विषय आत्म ही है जिसे सत् कहा जाता है। उसी का मूल्य है।

प्रो० भट्टाचार्य की इस सत्ता का डेकार्ट ने चित् तत्त्व से अभिव्यक्त किया है। यह ज्ञान है और ज्ञान रूप में ही हम इसे जानते हैं। यह किररी ज्ञान का विषय नहीं हो सकता।¹ डेकार्ट का चित तत्त्व इसी सत्ता को व्यक्त करता है।¹

1. डॉ० श्रीवास्तव जे० एस०— आधुनिक दर्शन का वैज्ञानिक इतिहास 1996 किताब महल 22ए सरोजनी नायडू गार्ग

अध्यात्मिक विचार को स्पष्ट करते हुए स्वयं प्रो० भट्टाचार्य कहते हैं विषयीगत चेतना की विषयवस्तु न तो तथ्य है और न तो आत्मनिर्भर (सेल्फ सक्सिस्टेंट)। इसकी विषयवस्तु सत् है। सत् को हम आई' के द्वारा व्यक्त करते हैं इससे भाषा के द्वारा जो व्यक्त करते हैं वह भी विषयीगत चेतना से सम्बन्धित है।

3.2(द) पारमार्थिक विचार

इस चतुर्थ स्तर की चेतना में पारमार्थिक चिंतन होता है जो आत्मगत और वस्तुगत दोनों से परे होता है। पारमार्थिक चेतना न तो विषय और न विषयी की ओर संकेत करती है। इसकी विषय वस्तु निरपेक्ष है। इसको 'सिम्बोलिकली स्पोकेन' रूप में जाना जाता है। इसकी विषय वस्तु परमसत्ता है तथा इसकी अभिव्यक्ति अतिव्याप्त दृष्टिकोण से की जाती है।

ज्ञाता के रूप में चेतना की स्थिति सहज नहीं है। इससे भिन्न रूप में अवस्थित रहनेकी सम्भावना उसमें विद्यमान है। ज्ञाता रूप से असम्बद्ध होने के पश्चात् ही उसे अपने यथार्थ, पारमार्थिक तात्त्विक स्वरूप का साक्षात् होता है, जिसमें वह विषयों से ही सम्पूर्ण मुक्त नहीं होता प्रत्युत प्रक्षेपित अपने ज्ञाता रूप से भी मुक्त हो विशुद्ध चेतना रूप में अवस्थित हो जाता है। ज्ञाता सीमित सापेक्ष सत्ता का प्रतीक है। जो 'ज्ञात' है वह ज्ञेय में स्थूल सूक्ष्म अथवा सम्भाव्य किन्हीं रूपों में से किसी भी एक के साथ अनिवार्यतः सम्बद्ध रहता है। जो ज्ञाता है उसे विषयों से अपने पार्थक्य को सतत् बनाये रखना है। उसके स्वरूप का समर्थन इसी पार्थक्य की मध्यस्थता से होता है इसीलिए वह निर्विशेष नहीं हो सकता।

अतः जब विचार ज्ञातरूप से भी विमुक्त हो जाता है तब यह अपने यथार्थ तात्त्विक स्वरूप को प्राप्त कर लेता है। जिससे वह अभी तक अनभिज्ञ था। इसी में ही उसकी स्वतन्त्रता है क्योंकि वह समस्त प्रक्षेपित सत्ताओं से विमुक्ति की स्थिति है।

प्रो० भट्टाचार्य द्वारा प्रतिपादित सैद्धान्तिक चेतना के उपर्युक्त चार आयाम को निम्नलिखित तालिका द्वारा सुस्पष्ट किया जा सकता है -

	अ	ब	स
	सैद्धान्तिक चेतना	चेतना के विषय	स्पीकेबिल्टी
1	आनुभविक विचार	तथ्य	स्पोकेन आफ
2	शुद्धवस्तुगत चेतना	स्वतः निर्भर	स्पोकेन
3	आध्यात्मिक विचार	रियल्टी (आई)	स्पोकेन एज सिम्बोलाइज्ड
4	पारमार्थिक विचार	सत् (निरपक्ष) (Truth)	प्रतीकात्मक अभिव्यक्ति

सैद्धान्तिक चेतना के उपर्युक्त चार स्तरों में से प्रथम विज्ञान से सम्बन्धित है शेष दर्शन से। इस प्रकार दार्शनिक ज्ञान त्रिविध स्तरीय होता है। उल्लेखनीय है कि दर्शन के उक्त तीनों स्तर एक दूसरे से सर्वथा पृथक् नहीं हैं। हर स्तर में निहित उसकी तार्किकता उसे दूसरे स्तर में उसका अर्थार्थ बोध हो जाता है।

3.3 विषय का दर्शन -(Philosophy of Subject)

विज्ञान की विषयवस्तु 'तथ्य रूप विषय' का अतिक्रमण या निषेध करने के उपरान्त ही विषय के दर्शन की विषय वस्तु 'आत्मनिर्भर' तक पहुँचा जा सकता है। जिस विषय से दर्शन का सम्बन्ध है वह तथ्यात्मक नहीं है। क्योंकि दर्शन विचार है और इसका विषय 'तथ्य' नहीं हो सकता। बल्कि यहाँ इस विषय के सम्बन्ध में यही कहा जा सकता है कि यह विचार की विषयपरकता में स्पष्ट हुआ विषय है। यह कोई 'तथ्य' नहीं। कोई 'वस्तु' नहीं यह केवल वस्तुनिष्ठता का एक रूप है। दर्शन के इस स्तर में विचार में विषय का आत्म से सम्बन्धित होने का अवबोध है।

इस प्रकार विषय के दर्शन में भी विचार की प्रधानता खण्डित नहीं होती। यहाँ विषय से तात्पर्य कोई वस्तु नहीं है। कोई अस्तित्ववान् तथ्य नहीं है। अस्तित्व के लिये हमारे विचारों से पृथक् वस्तु का स्वतन्त्र रूप में रहना आवश्यक है। अर्थात् चाहे वस्तु हमारे विचारों का विषय बने या न बने तथापि उसकी स्वतन्त्र स्थिति सुरक्षित रहती है। किन्तु विषयकी विषयनिष्ठता के लिए यह आवश्यक शर्त नहीं है। विषयनिष्ठता के लिए आत्म से पूर्णतया स्वतन्त्र होना आवश्यक नहीं आत्म इसे अपने वैचारिक विषय के रूप में जान लेता है।

काट का विचार है कि स्वलक्षण वस्तुएँ अज्ञेय हैं। इस स्थल पर प्रो० कृष्णचन्द्र भट्टाचार्य और इमैन्युअल कांट में असहमति स्पष्ट है। वस्तुतः कांट ने विषयनिष्ठता के इस स्वरूप को समझने में भूल की थी। उन्होंने स्वलक्षण वस्तुओं को आत्मा से स्वतन्त्र कर दिया। वे 'स्वलक्षण' में वस्तु को मात्र विषयनिष्ठा नहीं अस्तित्ववान् भी मान लिये। यदि यह समझ लिया जाय कि - विषयनिष्ठता आत्म से सम्बन्धित होने में भी सुरक्षित है तो इस प्रकार के विषयनिष्ठ विषय अज्ञात एवं अज्ञेय नहीं रह जाते क्योंकि आत्म को उनका अवबोध है।

अतः विषय के दर्शन का सम्बन्ध उस विषय से है जिसकी अवगति का अनिवार्य अंग उसका आत्म से सम्बन्धित होना है। यह विषयनिष्ठता की एक विशिष्ट परिभाषा है। जिसमें कुछ वस्तुपरक ढंग से समझा जाता है जाना जाता है।

3.4 आत्म का दर्शन * (Philosophy of Spirit)

भट्टाचार्य का मन्तव्य है कि कोई तात्त्विक अवधारणा तब तक स्पष्ट नहीं हो सकती जब तक उसे आत्मा के सम्बन्ध के परिप्रेक्ष्य में न देखा जाय। तात्त्विक विषय से क्या तात्पर्य है- उनसे कुछ ऐसा ही सूचित हो सकता है जिसकी आन्तरिक अनुभूति उनमें विश्वास का आधार है। वह कुछ ऐसा ही हो सकता है जिसमें विश्वास करने का आधार मात्र यही है कि उसे भोगा जा रहा है। इस उपयोगी अवबोध का क्या तात्पर्य है ? इसका तात्पर्य है कि यहाँ अवबोध 'विषय' की पृथक्ता ही समाप्त हो जाती है, वह आत्मा का अंग बन जाता है। इस प्रकार का ज्ञान जिसका अवबोध भोगकर, मूल्यानुभूत कर या आत्मसात् कर होता है आत्म के दर्शन की विषय वस्तु है।

उपरोक्त विवेचन को स्पष्ट करने के लिए आत्मनिर्भर विषय तथा सत् के भेद को स्पष्ट करना आवश्यक है। आत्म-अवस्थित विषय की सतत विषयनिष्ठ अवस्थिति की चेतना है यहाँ विषयनिष्ठा से सम्बन्ध टूट नहीं विचार की प्रकृति विषयपरक ही रहती है। किंतु सत् की चेतना इस प्रकार की अभिवृत्ति से रागव नहीं। सत् का तो विषय बनाकर जाना ही नहीं जा सकता उसके अवबोध के लिए उसे भोगना है अनुभूत करना है आत्मसात करना है। यह क्रिया आत्मकेन्द्रित क्रिया है जहाँ विषय की दूसरे विषय से सम्पर्क नहीं है। यह एक उपभोगी चेतना है और आत्मा के दर्शन का मूल सम्बन्ध इसी विषय से है। इस चेतना का केन्द्र 'मे' है और इसे अन्तर्निरीक्षण के द्वारा ही जाना जा सकता है। अन्तर्निरीक्षण में 'विषय' से या विषयपरकता से सम्बन्ध पूर्णतया टूट जाता है। यह ऐसा आत्मकेन्द्रन है जिसके अवबोध में विषय मान सर्वथा नहीं है।

परन्तु इस अन्तर्निरीक्षण आधारित चेतना के भी तीन स्तर हैं जो क्रमिक भी हैं-

(क) प्रथमतः 'मे' की चेतना यह 'मे' का शरीरधारी है।

(ख) पुनः उस चेतना में आत्म की चेतना है। जिसमें अन्य आत्मों की चेतना भी उत्पन्न हो जाती है।

(ग) इस आत्मकेन्द्रित अन्तर्निरीक्षण में एक परम आत्म की चेतना भी उत्पन्न हो जाती है। यही चेतना धार्मिक चेतना का आधार बन जाती है। आत्मा के दर्शन में इन तीनों स्तरों से सम्बन्धित समस्याओं पर विचार होता है।

3.5 सत्यता का दर्शन - (Philosophy of Truth)

सैद्धान्तिक चेतना के उपरोक्त स्तर (आत्मा का दर्शन) पर पूर्ण मुक्ति संभव नहीं हो पाती है। वास्तविक मोक्ष की स्थिति में 'मे' की अनुभूति का भी विलय हो जाता है। इससे भी उच्चतर आध्यात्मिक चेतना संभव है जहाँ उपरोक्त स्थिति की प्राप्ति संभव है। यह चेतना 'आत्म', 'विषय' आदि के भेद से ऊपर उठ जाती है, यही ब्रह्म या परम सत्य की चेतना है। जिसे निरपेक्ष सत् भी

कहा जाता है। इस चेतना में 'निषेध' की भावना का निषेध ही होता है। पूर्ण निरपेक्ष सत् को भोगा नहीं जा सकता। आत्म आपन में आत्मसात् नहीं कर सकती है। इराग विश्वास एक ऐसी अवबोध पर आधारित है जो निषेध से संचालित है प्रतीक से सूचित है। यह राक्षान्तिक चेतना का उच्चतम रूप है। इसी कारण इस चेतना को न आत्मपरक कहा जा सकता है और न विषयपरक। इसे पूर्णतया अनुभवाती चेतना कहा जाता है। इसी अर्थ में इस चेतना का विषय अनिर्वचनीय है पूर्णतया अनिर्धारित है। यही अनिर्वचनीय परमसत् सत्यता के दर्शन का केन्द्र है। इन्द्रियों की यहाँ तक पहुँच नहीं है। वाणी के द्वारा इसका वर्णन नहीं किया जा सकता।

निरपेक्ष सत् या ईश्वर की विशेषताओं का निषेध में पाश्चात्य दार्शनिक स्पिनोजा का मन्तव्य है कि परमसत् का कोई निर्वचन शक्य नहीं है। यद्यपि निर्वचन करते ही बुद्धि समग्र को खंड-खंड कर डालती है वस्तुतः निषेधात्मक निरूपण ही वास्तविक निरूपण है। इसी तरह से प्रो० कृष्णचन्द्र भट्टाचार्य का भी विचार है कि वस्तुतः हम निषेध के माध्यम से ही निरपेक्ष सत् की अवगति या अवबोध तक पहुँच सकते हैं। कोई भी ज्ञात भाव या कोई ज्ञात अतर्वस्तु निरपेक्ष सत् का निरूपण करने में असमर्थ है क्योंकि हम भावात्मक सम्बन्ध उसे कुछ हद तक सीमित कर देंगे। यदि किसी प्रकार हम निषेध-प्रक्रिया का उसकी उच्चतम सीमा तक ले जा सकें तो उसी रूप में निरपेक्ष सत् की अवगति संभव है। अतः निषेध को उनके दर्शन का आधार के रूप में स्वीकार किया जा सकता है। निषेध का अर्थ है किसी वस्तु की ग्रामकता के आधार पर निरसन। साधारण भ्रम के उदाहरण द्वारा इसे स्पष्ट किया जा सकता है। जब हम रज्जु-सर्प के भ्रम में सर्प की प्रतीति का खण्डन करते हैं तो हम 'निषेध' का स्पष्ट उपयोग करते हैं। रज्जु-सर्प के भ्रम में सर्प ग्रामकता के कारण निषेधित हो गया। किसी भी वस्तु का निषेध करते समय ग्रामकता के निषेध की चार सम्भावनाएँ उभर कर सामने आती हैं —

(1) जो कुछ भी देखा गया है उसी का निषेध होता है।

(2) भ्रम में जो दिखाई देता है वह भावात्मक तो है किन्तु तथ्य से भिन्न है और किसी प्रकार

उस समय तथ्य से सम्बन्धित नहीं।

(3) जो भ्रम में दिखाई देता है अर्थात् जो निषेधित होता है वह तथ्य ही है।

(4) जो निषेधित होता है वह कोई सत्ता नहीं। यहाँ निषेध प्रक्रिया सभी सत्ताओं से ऊपर उठ जाती है।

उपर्युक्त वर्गीकरण के अतिरिक्त ध्यान के विभिन्न भावात्मक एवं अभावात्मक रूपों के साथ मिलाकर विचार किया जाय तो ध्यान के चार स्तर होते हैं —

(1) पहला स्तर में ध्यान भावात्मक रूप में विषयवस्तु पर केन्द्रित होता है।

(2) दूसरे स्तर में ध्यान क्रमशः विषयों एवं विषय दोनों पर केन्द्रित होता है।

(3) तीसरे स्तर में ध्यान विषयी - विषय दोनों पर एक साथ केन्द्रित होता है अर्थात् यहाँ ध्यान का केन्द्र विषयी - विषय का एक संगठित रूप हो जाता है।

(4) चतुर्थ स्तर निषेधात्मक ध्यान का स्तर है जहाँ एक प्रकार से विषयी - विषय से ध्यान का प्रत्याहरण हो जाता है ध्यान दोनों से पर रह जाता है।

प्रा० मद्वाद्याय का मत है कि इस वर्गीकरण के आधार पर निषेध के विभिन्न ढंगों तथा उनके अनुरूप दार्शनिक दृष्टियों का निर्धारण निम्नवत् किया जा सकता है —

(1) निषेध का प्रथम स्तर ध्यान के उस प्रथम स्तर के अनुरूप है जिसमें ध्यान दृष्टिपथ / विचारपथ पर आया हुआ सम्पूर्ण विषयों में से किसी विषय पर केन्द्रित होता है उसके अलावा बाकी सब कुछ निषेधित हो जाता है। अतः यहाँ उस वस्तु का निषेध हो रहा है जो विषय के रूप में स्पष्ट नहीं होता। यहाँ विषय जो प्रदत्त है वह पूर्णतया विषयनिष्ठ है। यहाँ एक प्रकार की विषयनिष्ठता की अभिवृत्ति उत्पन्न होती है। अतः इसके अनुरूप जो दार्शनिक दृष्टि सरागित होती है उसे सर्वबाह्यवाद या सर्वविषय निष्ठतावाद कहा जा सकता है।

- (2) दूसरे स्तर पर ध्यान वारी-वारी से विषय तथा विषयी दोनों पर केन्द्रित होता रहता है। इसमें विषय तथा विषयी परस्पर विरोधी नहीं प्रतीत होते और न दोनों को भ्रामक ही कहा जा सकता है। अतः कहा जा सकता है कि जब कम में ध्यान 'विषय' पर केन्द्रित होता है तो उसी समय विषयी निषेधित हो जाता है। और जब विषयी पर ध्यान केन्द्रित हो जाता है उस समय विषय निषेधित हो जाता है। इस प्रकार विषय और विषयी क्रमशः निषेधित होते रहते हैं। इस प्रकार के निषेध के अनुरूप जो दार्शनिक सिद्धान्त उभरता है उसे द्वैतवाद कहा जाता है।
- (3) इस स्तर पर ध्यान विषयी और विषय पर एक साथ केन्द्रित होता है। ध्यान की इस विधा में विषय-विषयी एक व्यवस्था के दो पक्षों के रूप में स्पष्ट होते हैं। इस अवस्था की एक विशिष्टता यह भी है कि इसमें पूर्ण अंगीकृतता भी नहीं रहती साथ-साथ यह भी प्रतीत होता रहता है कि ध्यान की यह अवस्था अन्तिम अवस्था नहीं है। भट्टाचार्य कहते हैं- इस अवस्था में विषयी भी विषय के रूप में स्पष्ट हो सकता है तथा विषय भी विषयी के रूप में स्पष्ट हो सकता है। इस प्रकार दोनों का भेद मिटता प्रतीत होता है। फिर भी साथ-साथ यह भी प्रतीत होता रहता है कि यह ध्यान की अन्तिम अवस्था नहीं है, इसमें एक संगठित व्यवस्था की प्रतीति होती है किन्तु साथ-साथ यह भी लगता रहता है कि ध्यान की विधायी समाप्त नहीं हुई।¹
- (4) इस स्तर में ध्यान किसी भावात्मक बिन्दु पर केन्द्रित नहीं होता-न किसी आत्मनिष्ठ और न किसी विषयनिष्ठ बिन्दु पर वेरो प्रारम्भ। ऐसा प्रतीत होता है कि इसकी प्रवृत्ति भी भावात्मक ही है। यहाँ प्राथमिक बिन्दु जिससे इस अवस्था का प्रारम्भ है, वह एक प्रकार की व्याघातकता की स्थिति हो जाती है जिसे अनुभवातीत निषेध कहा जा सकता है।

1 K C Bhattacharya—Studies in Philosophy edited by Gopi Nath Bhattacharya and Published by Motilal

यहाँ हर प्रकार क अवधारक निषेधित हो जाते है। ध्यान की इस निषेधात्मक विधा मे क्या प्रकाशित हुआ यह निर्धारित नही होता किन्तु यह विधा ही एक प्रकार की निश्चितता के साथ स्पष्ट होती है। निरपेक्ष सत् क अवबोध का यही आधार है। यह निषेध का तथा अभावात्मक ध्यान का पूर्ण विकसित रूप है। जहाँ आत्म की चेतना मे 'आत्म' का ही निषेध हुआ रहता है। इसीप्रकार 'ही' क्रिया से निरपेक्ष सत् का अवबोध सम्भव है।

इस प्रकार स्पष्ट होता है कि निषेधो के विभिन्न 'कारो' के माध्यम से ही परमसत् या निरपेक्ष सत् की ओर उठने की प्रक्रिया चलती है। इसी अर्थ में निषेध को प्रो० कृष्णचन्द्र भट्टाचार्य के तात्त्विक विचारों का आधार कहा जा सकता है।

प्रो० भट्टाचार्य के अनुसार ब्रह्म के तीन रूप है- सत्, तत्त्व और मूल्य। वेदान्त के सूत्रों मे ब्रह्म को तत् त्वम् असि कहा गया है। सर्वनामो का प्रयोग स्पष्टतः प्रत्ययों के अभाव का एव ब्रह्म के अनिश्चित स्वरूप रहने का परिचायक है। सर्वनामो का प्रयोग इसलिए किया गया है कि ब्रह्म वर्णनातीत है। हम केवल यही कह सकते हैं कि 'त्वम्' सभी अनुभूतियों मे अन्तर्निहित ज्ञाता है, 'तत्' असीम तत्त्व के रूप मे ब्रह्म है तथा 'असि' ज्ञाता और ज्ञेय की अनिश्चित स्थिति मे 'मूल्य' है। असीम सत्ता के रूप मे ब्रह्म तत्त्व है ज्ञाता के रूप मे वह 'आत्मा' है और ज्ञाता और ज्ञेय ये मुक्त रूप मे वह मोक्ष अथवा मूल्य स्वरूप-चरम-मूल्य है। प्रो० भट्टाचार्य के अनुसार ब्रह्म इन तीनों स्वरूपों का सश्लेषण नहीं है अपितु उसकी रागाष्टि है। मूल्य (मोक्ष) को तत्त्व या सत् मे परिणत नहीं किया जा सकता है। सत्, तत्त्व और मूल्य ब्रह्म के स्वतंत्र रूप हैं जो एक दूसरे के साथ सम्बन्धित भी हैं।

3.6 विषयनिष्ठता का भाव NOTION OF SUBJECTIVITY

विषयी एव विषय मे अन्तर

प्रो० भट्टाचार्य के अनुसार तत्त्वमीमंसा मे दो प्रमुख पद हैं- एक विषयी तथा दूसरा विषय। इन्हीं पदों को लेकर दर्शनशास्त्र में क्रमशः प्रत्ययवाद और यथार्थवाद- दो दार्शनिक विचारधाराएँ

उभरकर सामन आयी है। परन्तु यथार्थवादी और प्रत्ययवादी किसी भी दृष्टिकोण द्वारा परमसत् के स्वरूप का अन्तिम निरूपण नहीं किया जा सकत। क्योंकि इन परस्पर विरोधी धाराओं में ज्ञाता और ज्ञेय के द्वैत को अन्तिम मान लिया गया है। यथार्थवादी या वस्तुवादी दृष्टिकोण में वस्तु की स्वतन्त्र सत्ता स्वीकार की जाती है। उसके अस्तित्व के लिए ज्ञाता का अस्तित्व स्वीकार करना आवश्यक नहीं। प्रत्ययवादी दृष्टिकोण चेतना के ज्ञाता स्वरूप का ही अन्तिम और मूल मान लेता है। किन्तु, परम सत् इन दोनों रूपों से भिन्न रूप में अवस्थित है। इसलिए सम्बन्धात्मक चेतना के माध्यम से उसी अभिव्यक्त करना उचित नहीं। अपनी प्रसिद्ध पुस्तक 'सब्जेक्ट एज फ्रीडम' में प्रो० भट्टाचार्य विषय की परिभाषा करते हुए कहते हैं कि विषय वह है जिसे अभिप्रेत किया जा सके। इसे हम 'हवाट इज मीन्ट' कह सकते हैं। विषय की चेतना सदैव अर्थ चेतना होती है। 'अर्थ चेतना' सदैव सम्बन्धों के बीच होती है। दूसरे शब्दों में विषय चेतना वस्तुओं का क्या स्वरूप है? उसकी क्या विशेषताएँ हैं? एक विषय दूसरे विषय से किस प्रकार सम्बन्धित है उनमें आपस में समानता है या असमानता आदि तथ्यों से सम्बन्धित जानी है। विषयी - चेतना सदैव अर्थ-चेतना से भिन्न होती है। विषयी - चेतना विषय से अपने को अलग करने में निहित है। विषयी एक ऐसी सत्ता है जो अर्थों के जगत् से पृथक् होते हुए भी एक अपूर्व अर्थ में अर्थपूर्ण है। इस प्रकार के ज्ञान को अन्तःअनुभूति की संज्ञा दी जाती है। यह अर्थ-चेतना नहीं है बल्कि स्वचेतना है। अर्थचेतना में द्वैत का बोध रहता है किन्तु अन्तरतम की चेतना में द्वैत का बोध नहीं रहता है।

एफ० एच० ब्रेडले का मत है कि विचारों के माध्यम से सत् की प्राप्ति नहीं की जा सकती। क्योंकि विचार अस्तित्व और अन्तर्वस्तु के द्वैत से राबुक्त होता है। जबकि सत् में इसका पूर्ण तादात्म्य पाया जाता है। कहने का तात्पर्य है कि सत् की प्राप्ति में विचार को आत्महत्या करनी पड़ेगी। इस स्थल पर प्रो० भट्टाचार्य प्रसिद्ध फ्रांसीसी दार्शनिक ब्रेडले से पूर्ण सहमति रखते हैं। अपनी पुस्तक 'आभास और सत्' में ब्रेडले कहता है कि निर्विकल्प अनुभूति की अवस्था में ज्ञाता और ज्ञेय का द्वैत समाप्त हो जाता है।

'निरपेक्ष तत्त्व दर्पण में अपने प्रतिबिम्ब को नहीं देखता चाहता और न गिलहरी की तरह किसी पिंजड़े में अपने पूर्णता के वृत्त की परिक्रमा ही करना चाहता है।' पूर्ण अवस्था की प्राप्ति पर

गति के लिए कोई अवकाश नहीं रह जाता है। इन प्रकार की पूर्ण अवस्था में उस अव्यवहितत्व का एक श्रेष्ठ रूप होगा जो अनुभूति में पाया जाता है।¹ और इस पूर्णता में सार विभाग विलीन हो जायेगा।

वह एक ऐसा पूर्ण अनुभव होगा जिसमें सार तथा समन्वित रूप में होंगे। वहाँ विचार एक श्रेष्ठ अनुभूति के रूप में होगा सकल का वह रूप होगा जिसमें आदर्श यथार्थ हो चुका होगा और इस समस्त सिद्धि में रोमन्तर्य सुख तथा भावना सभी बनी रहेगी।

विषय की प्रतीकात्मक अभिव्यक्ति अग्रेजी शब्द *दिस* द्वारा की जा सकती है। कोई भी विषय *दिस* कहा जा सकता है। एफ० एच० ब्रडल ने भी *दिस* को विषय का संकेत सूचक माना है।¹

विषयी की प्रतीकात्मक अभिव्यक्ति अग्रेजी शब्द *आई* के द्वारा की जा सकती है। वह (*He*) तथा *तुम* (*You*) शब्द भी विषयी के लिए प्रयुक्त किये जा सकते हैं। परन्तु जहाँ तक विषयी की प्रतीकात्मक अभिव्यक्ति का प्रश्न है विषयी की वे *It* रूप में अभिव्यक्ति ही तथा 'यू' से अधिक मौलिक प्रतीत होती है। आचार्य शंकर के दर्शन में भी 'तत्त्वमसि' की अनुभूति के उपरान्त ही 'अहं ब्रह्मास्मि' की अनुभूति होती है। ऐसा प्रतीत होता है कि आचार्य शंकर भी 'अहं ब्रह्मास्मि' की अनुभूति को तत्त्वमसि की अनुभूति से अधिक मौलिक मानते हैं। अतः इस स्थल पर भट्टाचार्य के विचार आचार्य शंकर के ही विचारों का समर्थन करते हैं। विषय और विषयी के विवेचन को और सुस्पष्ट करते हुए भट्टाचार्य कहते हैं कि 'यह' शब्द का प्रयोग एक ही वस्तु के लिए एक साथ विभिन्न व्यक्तियों द्वारा तथा भिन्न-भिन्न वस्तुओं के लिए *दिस* शब्द का प्रयोग करता है। तथा दूसरा वक्ता किसी भी दूसरी वस्तु के लिए *दिस* शब्द का प्रयोग कर सकता है। वक्ता तथा श्रोता दोनों *दिस* शब्द का प्रयोग कर सकते हैं।

परन्तु 'आई' के साथ यह बात लागू नहीं होती है। यदि आई शब्द का प्रयोग में करता हूँ तो मेरा अभिप्राय स्वयं ही है। यदि कोई दूसरा व्यक्ति ऐसा प्रयोग करता है तो वह अपने सन्दर्भ में करता है।

चूँकि विषय या वस्तुयः भिन्न-भिन्न होती है अतः विषय का प्रयोग व्यक्ति वाचक और समूह-वाचक दोनों रूपों में किया जा सकता है। परन्तु विषयी को व्यक्ति वाचक या समूह वाचक नहीं कहा जा सकता है। कुछ सीमा तक कुछ अर्थों में इसे व्यक्तिवाचक या समूह वाचक कह सकते हैं। इसे व्यक्तिवाचक कहते हैं क्योंकि सभी व्यक्ति इसका प्रयोग अपने लिये करते हैं। इसे समूहवाचक इसलिए कहते हैं क्योंकि सभी व्यक्ति इसका प्रयोग करते हैं।

कभी-कभी विषयी का विषय की तरह प्रयुक्त किया जा सकता है किन्तु विषय को कभी भी विषयी की तरह प्रयुक्त नहीं किया जा सकता है। यथा- 'मैं' कोई व्यक्ति कहता है कि 'मैं' नेता हूँ' तब यहाँ विषयी का वस्तुगत सन्दर्भ हो जाता है। यहाँ 'मैं' का अस्तित्व एक विशेष सन्दर्भ में है। 'आई' 'दिस' की तरह प्रतीत होता है। किन्तु कोई भी विषय विषयी की तरह प्रयुक्त नहीं किया जा सकता है।

पुनः इन दोनों सत्ताओं की चर्चा करते हुए भट्टाचार्य कहते हैं कि ज्ञेय जगत की सत्ता के विषय में सन्देह किया जा सकता है। उसका निराकरण संभव है किन्तु 'विषयी' की सत्ता का निराकरण किसी भी स्थिति में संभव नहीं है। गला जो समस्त विषयों के निराकरण का आधार है उसका निराकरण कैसे किया जा सकता है। राही बात तो यह है कि निराकरण शब्द की सार्थकता भी व्यावहारिक जगत (ज्ञेय जगत) में ही संभव है। अप्र जगत के अन्तर्गत ही एक तथ्य का निराकरण अन्य तथ्यों के आधार पर संभव हो पाता है एक के निराकरण द्वारा दूसरे की संस्थापना होती है क्योंकि दोनों सत्ताएँ एक जैसी ही हैं। किन्तु वह जो निराकरण की पृष्ठभूमि में विद्यमान, निराकरण को संभव बनाने वाला आधारभूत तत्त्व है उसका निराकरण किस प्रकार और किसके द्वारा संभव है? पुनः सामान्य विचार की भाषा में उक्त सत्ता अचिन्त्य कही जा सकती है। किन्तु 'वास्तव' में वह अचिन्त्य है यह कहना भी उपयुक्त नहीं। 'अचिन्त्य' शब्द का प्रयोग उस सत्ता के लिए ही

किया जा सकता है जिसके निराकरण की कल्पना और प्रयास दोनों ही संभव हैं और जो उक्त प्रयास के बाद ही अचिन्त्य ठहराई गयी हो। किन्तु, विषयी तो एक ऐसी सत्ता है जिसके निराकरण की कल्पना और प्रयास दोनों ही असंभव हैं। यह तो गूँगे द्वारा किया गया मीठे फल का रसास्वादन है जिसकी अनुभूति तो वह कर सकता है परन्तु शब्दों के माध्यम से उसका वर्णन नहीं कर सकता। उपनिषदों में इसी सत्ता का वर्णन करते हुए कहा गया है- 'यतो वाचा निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह।' प्रो० कृष्णचन्द्र भट्टाचार्य शंकराचार्य के इस मत से सहमत प्रतीत होते हैं कि ज्ञान के सभी साधनों की पूर्णता आत्मा के अपरोक्ष ज्ञान में पहुँचकर ही होती है।

चतुर्थ खण्ड

स्वातंत्र्योत्तर मूल्य-दर्शन का स्वरूप

अध्याय 1

सर्वोदयकारी मूल्य-दर्शन

महात्मा गाँधी एवं आचार्य विनोबा भावे

भारतीय स्वतन्त्रता आन्दोलन के अग्रगण्य प्रणेता महामान्य गांधी एक दार्शनिक, राजनैतिक अथवा बौद्धिक विचारक ही नहीं थे वरन् तत्त्वतः एक अनाशक्त कर्मयोगी थे। वे मूलतः धार्मिक मानवतावादी, कर्मयोगी तथा अन्तःप्रेरणा संपन्न पुरुष थे। मानव मात्र में गहन अभिरुचि के कारण ही उन्होंने राजनीति में प्रवेश लिया परन्तु राजनीति के आवरण में वे एक धार्मिक पुरुष ही थे। अमेरिकी पादरी डा० जान हेन्स ने गाँधी जी को ईसा मसीह के बाद विश्व का सबसे महान पुरुष कहकर पुकारा था।¹ ईसा मसीह के बाद गाँधी जी ने इस पृथ्वी पर ईश्वरीय राज्य की परिकल्पना की थी। पृथ्वी पर ईश्वरीय राज्य से गाँधी जी का तात्पर्य सत्य, अहिंसा तथा न्याय के शासन की स्थापना से है। जिसमें मानव द्वारा मानव के शोषण की समाप्ति निहित हो, एक सर्वोदयकारी समाज की स्थापना की आवश्यकता थी इसके लिए जीवन के वर्तमान मूल्यों का पुनर्मूल्यांकन तथा नवीन मूल्यों का सृजन आवश्यक था। गाँधी जी के अनुसार सर्वोदय का अर्थ-आदर्श समाज व्यवस्था है और इसका आधार सर्वव्यापी प्रेम है।² गांधी जी युग पुरुष थे। वे क्रान्तिदर्शी³ थे, बहुत दूर तक देख सकते थे, गांधी जी जानते थे कि स्वराज्य प्राप्ति के पश्चात् 'स्वराज्य' शब्द लोगों को प्रेरणा न दे सकेगा, न उत्साहित कर पायेगा। परिणामतः उनकी सकल्प शक्ति क्षीण होती जायेगी। अतः स्वराज्य प्राप्ति के

1 सूद जे० पी०-आधुनिक भारतीय सामाजिक तथा राजनीतिक विचार की मुख्य धाराएँ पृ० 4

2 गाँधी म० क०-सर्वोदय नवजीवन प्रकाशन मन्दिर अहमदाबाद पृ० 3

3 शाह कान्तिभाई (सि०) गाँधी-जिन्हा देखा समझा विनोबा ने पृ० 15

बाद लोगो को कोई नया मूल्य चाहिए, नवीन विचार चाहिए नवीन साध्य चाहिए। अतएव पुराना साध्य चरितार्थ हो इसके पूर्व ही उन्होंने नया ध्येय लोगो के समक्ष रख दिया। पुराना शब्द सार्थक होने से पूर्व ही दूसरा शब्द दे देना चाहिए, यह विचार कर उन्होंने शब्द दिया-‘सर्वोदय’।¹ स्वराज्य का काम भी सर्वोदय के अन्तर्गत था², क्योंकि जब तक देश दूसरे के पजे में पड़ा था उसका उदय होना सम्भव न था।

सर्वोदय अर्थात् सबका उदय। जब तक सर्वोदय नहीं होता, तब तक शोषण कायम रहता है। शासन की पकड़ कायम रहती है। इसलिए स्वराज्य भी यथार्थ रूप में लाने के लिए सर्वोदय की आवश्यकता है। सर्वोदय का यह सकल्प देश में धीरे-धीरे जाग रहा है। विनोबा के अनुसार इस प्रकार के सकल्प एकदम नहीं जागते। “जो विचार चिरकालीन महत्व के होते हैं वे धीरे-धीरे उत्पन्न होते हैं जबकि जो चिरकालीन नहीं होते, वे घास की तरह उगते हैं और वैसे ही जल्दी-जल्दी क्षीण हो जाते हैं। बापू का बोया बीज आज अकुरित हो रहा है, आवश्यकता है, सत्यता पूर्वक कार्य करके उसे पोषित करते रहने की।”³

1.1 सर्वोदय सिद्धान्त

शिवमस्तु सर्वजगत परहित निरता भवन्तु भूतगणा ।

दोषा प्रयान्तुनाम, सर्वत्र सुखी भवन्तु लोक ॥

जीवन मात्र सुख की आकांक्षा है।⁴ हमारा उदय या हमारा विकास ही जीवन है। ऐतिहासिक विकास की दृष्टि से भी सुख प्रसार की झलक मिलती है। ऐसा प्रतीत होता है कि मनुष्य का

1 उपर्युक्त पृ० 26

2 गांधे विनोबा-सर्वोदय और स्वराज्य शास्त्र पृ० 80

3 शाह कातिभाई-गांधी-जैसा देखा समझा विनोबा ने (सर्वसेवा संघ प्रकाशन, वाराणसी पृ० 11)

4 महाभारत शांतिपर्व सर्वस्य सुखमीप्सितम्।

व्यक्तित्व समाज के नानात्व में मिश्रित है। व्यक्तिगत सुख-भाव सामाजिक सुख-भाव से विलग नहीं रह सकता। यह समाज सम्बन्ध इतना बढ़ा कि निरा स्वार्थ परार्थ की अवहेलना नहीं कर सका।¹ कुछ भी हो मनुष्य निरा स्वार्थ से स्वार्थ प्रधान परार्थ की ओर और फिर परार्थ प्रधान भौतिक सुख-नीति की ओर बढ़ा है। अर्थात् स्वार्थ और परार्थ में विरोध की स्थिति उत्पन्न होने पर परार्थ को ही प्रधानता दी जाये। यही विश्व सुख-भावना के विकास की पृष्ठभूमि है जो सर्वोदय का सिद्धान्त दर्पण है।

सर्वोदय अर्थात् सबका उदय, उत्कर्ष, विकास। निःसंदेह सर्वोदय शब्द का सर्व प्रथम प्रयोग गान्धी जी ने किया था, किन्तु सर्वोदय की भावना, उसका आदर्श नवीन नहीं है। सर्वोदय की उपर्युक्त भावना भारतीय संस्कृति के मूल में निहित है। भारत के प्राचीन धर्म-शास्त्र सर्वोदय की भावना से ओत प्रोत है। भारत वर्ष का तो यह परम पुनीत, पुरातन आदर्श है

सर्वे भवन्तु सुखिन , सर्वे सन्तु निरामया ।

सर्वे भद्राणि पश्यन्तु, मा कश्चिद् दुःखमाप्नुयात् ।।

महाभारत के इस श्लोक में सर्वोदय का भाव ही छिपा है। वेद सभी प्राणियों के उदय की बात² करता है। गीता के 'आत्मवत् सर्व भूतेषु', 'सर्व भूत हिते रता', वसुधैव कुटुम्बकम् आदि उद्गारों में वस्तुतः सर्वोदय की ही भावना है। यही नहीं उपनिषद, वेदान्त और गीता में 'आत्मौपम्य', 'साम्य' या 'एकत्व' की भावना में सर्वोदय की झलक मिलती है। बौद्ध संस्कृति में भी 'सघ और बोधिसत्व' की कल्पना का आधार भी सर्वोदय की भावना है।³ ईशोपनिषद के प्रथम श्लोक⁴ में गान्धी जी को सर्वोदय के मूल तत्त्व की प्राप्ति हुई। परन्तु यह उल्लेखनीय तथ्य है कि वैदिक तथा प्राचीन बौद्ध वागमय में सर्वोदय की भावना भले ही रही हो लेकिन सर्वोदय शब्द का व्यवहार नहीं मिलता है।

1 सिंह नारायण मार्क्स और गान्धी का साम्य दर्शन हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग। पृ० 11

2 भावे विनोबा सर्वोदय विचार और स्वराज्य शास्त्र चतुर्थ संस्करण पृ० 89

3 सिंह रागजी-गान्धी दर्शन मीमांसा (बिहार हिन्दी ग्रंथ अकादमी पटना

4 विनोबा ईशावास्य-वृत्ति

1.2 सर्वोदय का अर्थ

सर्वोदय एक ऐसा अर्थवान शब्द है जिसका जितना अधिक चिन्तन और प्रयोग करते जाये जितना ही अधिक अर्थ उससे प्राप्त करते जायेगे। सारा अर्थ एकदम नहीं धीरे-धीरे सूझेगा।¹ सर्वोदय का प्रयोग एवम् अर्थ उसके व्यापक चिन्तन में निहित है। सर्वोदय का शाब्दिक अर्थ है 'सबका उदय', 'सब प्रकार से उदय' और सबके द्वारा उदय। सब लोग जिये और एक दूसरे के साथ जिए। शास्त्रीय परिभाषा में जीवन का विकास और जीवन का अधिकतर विस्तार² ही सर्वोदय का लक्ष्य है उद्देश्य है। हमने जीवन को परम मूल्य माना है। प्रत्येक वाद के अनुसार यही परम मूल्य हो सकता है। दुनिया में जीवन का विस्तार और विकास करना। इस विषय पर चाहे आस्तिक हो या नास्तिक, अर्थवादी हो भौतिक विज्ञानवादी हो या राजनीतिज्ञ, किसी को कोई आपत्ति नहीं होगी। सभी इसे स्वीकार करेंगे। 'सर्वे अपि सुखिन सन्तु'⁴ सबका उदय ही सर्वोदय का सकल्प है। सब प्रकार से उदय इसकी विशिष्टता है और सबके द्वारा उदय इसका साधन है। परन्तु सब प्रकार से उदय का तात्पर्य यह कदापि नहीं है कि निकृष्ट सुखवादी निकृष्ट सुख की प्राप्ति सर्वोदय का लक्ष्य मान सकते हैं। सब प्रकार से उदय का तात्पर्य नैतिक व धार्मिक दृष्टि से है, जिसके अन्तर्गत लौकिक, पारलौकिक उत्थान शास्त्रीय भाषा में अभ्युदय व निश्चयस सिद्धि दोनों का समावेश है। अतः सर्वोदय में लौकिक, पारलौकिक दोनों प्रकार के मूल्यों की सिद्धि का आदर्श है।

आचार्य विनोबा सर्वोदय का सरलतम अर्थ बताते हैं "प्रत्येक व्यक्ति दूसरे की फिक्र रखे और अपनी फिक्र ऐसी न रखे जिससे दूसरे को तकलीफ हो। परिवार में यही भावना रहती है। परिवार का न्याय समाज पर लागू करना कठिन नहीं सरल होना चाहिए। इसी को सर्वोदय कहते हैं। विनोबा कहते हैं कि जब ईश्वर ने विश्व में मानव समाज का निर्माण किया है तो उसकी यह इच्छा कदापि

1. गांधी विनोबा-सर्वोदय विचार और स्वराज्य शास्त्र पृ० 39

2. गाँधी म० क०-सर्वोदय प्रस्तावना पृ० 8 हिन्दी नवजीवन

3. दादा धर्माधिकारी पृ० 14 9-12-56

4. गांधी विनोबा-सर्वोदय विचार और स्वराज्य शास्त्र पृ० 81

नहीं हो सकती कि मानव का परस्पर विरोध हो। अथवा एक का हित दूसरे के विरुद्ध हो। कोई पिता नहीं चाहता कि अपने एक पुत्र का हित दूसरे के विरुद्ध करे। अतः लड़कों में विचार भेद तो हो सकता है लेकिन हित विरोध नहीं। विनोबा के अनुसार “भिन्न-भिन्न विचार हो तो ऐसे अनेक विचार मिलकर एक पूर्ण विचार बन सकता है क्योंकि किसी एक व्यक्ति को पूर्ण विचार सूझें यह सम्भव नहीं है। एक को एक अंग सूझेगा दूसरे को दूसरा तो तीसरे को तीसरा। इस तरह मिलकर एक पूर्ण विचार होगा। इसलिए विचार भेदों का होना आवश्यक है इसमें दोष नहीं गुण ही है। परन्तु हितों में विरोध नहीं होना चाहिए।¹ परन्तु हमने अपना जीवन ऐसा बना लिया है कि एक के हित में दूसरे के हित का विरोध पैदा होता है। धन आदि जिन चीजों को हम लाभकर मानते हैं। उनका संग्रह हम सामने वाले के हितों को आहत करके भी करते हैं। विनोबा के अनुसार हमने प्रेम से अधिक मूल्य स्वर्ण को दे रखा है। विश्वव्यापी स्वर्णमाया का परिणाम है कि परस्पर जो मेल या समन्वय सरल होना चाहिए था कठिन हो गया है। उसमें या समन्वय के शोध में कई राजकीय, सामाजिक और आर्थिक शास्त्र बन गये हैं।² परन्तु एक सादी सी बात समझ ले तो सब कुछ सध जायेगा। इन दो उपायों से सबका भला हो सकता है। इससे प्रेरणा मिलती है कि हमें अपनी कमाई का खाना चाहिए। दूसरे की कमाई का नहीं खाना चाहिए। हमें अपना भार दूसरे पर नहीं डालना चाहिए। दूसरे का धन किसी प्रकार ले ले। इसे अपनी कमाई नहीं कहा जा सकता है। कमाई का अर्थ है, प्रत्यक्ष पैदाइश। उपर्युक्त नियमों के पालन से ही ‘सर्वोदय समाज’ का प्रचार प्रसार विश्व में हो सकेगा।³ गान्धी जी भी शरीर श्रम अनिवार्य मानते हैं। गान्धी जी के अनुसार गीता का तीसरा अध्याय कहता है कि यज्ञ का अर्थ है मुख्यतः परोपकार के लिए शरीर का उपयोग।⁴ यज्ञ किये बिना जो मनुष्य खाता है वह चोरी का अन्न खाता है।

1 विनोबा व्यक्तित्व एवं विचार पृ० 347

2 भावे, विनोबा सर्वोदय विचार और स्वराज्य शास्त्र पृ० 39-40

3 भट्ट कृष्ण दत्त बाबा विनोबा पृ० 112

4 भट्ट कृष्ण दत्त बाबा विनोबा, पृ० 112

आज जिस अर्थ में सर्वोदय हमारे समक्ष प्रस्तुत है उसका प्रयोग सर्व प्रथम गॉंधी जी ने रस्किन के 'अन टू दि लास्ट' के संक्षिप्त गुजराती छायानुवाद में किया है। गॉंधी जी ने लिखा है कि 'इस पुस्तक का उद्देश्य सबका उदय है अतः मैंने इसका नाम सर्वोदय रखा है।'¹ इस पुस्तक के समस्त विचारों में गॉंधी जी ने सर्वोदय का ही भाव देखा है। उन्होंने सर्वोदय के विचारों को तीन वाक्यों में सूत्र-बद्ध किया है—

१ सबकी भलाई में अपनी भलाई है।

२ वकील और नाई दोनों के काम की कीमत एक सी होनी चाहिए। क्योंकि प्रत्येक व्यक्ति को अपने व्यवसाय द्वारा अपने जीविकोपार्जन का समान अधिकार है।

३ मजदूर किसान और कारीगर का जीवन ही सच्चा और सर्वोत्कृष्ट जीवन है।

गॉंधी जी के अनुसार 'केवल मानसिक अर्थात् बौद्धिक श्रम आत्मा के लिए होता है। उस श्रम का कोई पारिश्रमिक नहीं मागना चाहिए। आदर्श स्थिति में डॉक्टर, वकील, और ऐसे ही दूसरे लोग केवल समाज के लाभ के लिए काम करेंगे, न कि अपने लिए। शारीरिक श्रम का कानून मानने से समाज की रचना में एक मूल क्रांति होगी। मनुष्य की विजय जीवन सग्राम के स्थान पर परस्पर सेवा के सग्राम की स्थापना करने में होगी। पशु धर्म की जगह मानवधर्म ले लेगा।'² वर्तमान सामाजिक व्यवस्था व्यक्ति के पारस्परिक हितों में विरोध का निर्माण करती है। सर्वोदय वर्तमान समाज रचना में, जीवन मूल्यों में क्रांति की भावना का आह्वान करता है। अतः कौटुम्बिक या पारिवारिक जीवन मूल्यों का विनियोग सामाजिक जीवन में करने की साधना कर रहा है।'³

गॉंधी जी उपर्युक्त सिद्धान्तों के आधार पर आदर्श समाज व्यवस्था-सर्वोदय समाज की स्थापना करना चाहते थे। परन्तु स्वतन्त्रता प्राप्ति के पश्चात् अपने सपनों के नवीन समाज की

1 गॉंधी, म० क० सर्वोदय नवजीवन अहमदाबाद पृ० 8

2 गॉंधी म० क० सर्वोदय पृ० 22-23

3 सिंह डा० रामजी, गॉंधी दर्शन, प्रेमसा पृ० 45

स्थापना के लिए वे न रहे। उनके अधूरे पड़े कार्यों को उनके अग्रगण्य शिष्य आचार्य विनोबा भावे ने जारी रखा। गॉंधी के मानस पुत्र अथवा आध्यात्मिक उत्तराधिकारी विनोबा में वैसी ही सरलता अन्तर्दृष्टि व मौलिकता पायी जाती थी जैसी गॉंधी जी में थी।

1.3 सर्वोदय और उपयोगितावाद

सर्वोदय का सिद्धान्त उपयोगितावादियों के अधिकतम व्यक्तियों के 'अधिकतम सुख' के सिद्धान्त से भिन्न है। उपयोगितावादी विचारक बेन्थम ने स्वहित वाद को मनुष्य के समस्त कार्यों की कसौटी माना है। बेन्थम के बाद मिल ने बेन्थम के सिद्धान्त में सशोधन किया और सुख के मात्रात्मक मापदण्ड को अस्वीकार कर गुणात्मक मापदण्ड को स्वीकार किया। क्योंकि मिल के अनुसार व्यक्ति में परार्थ की भावना भी होती है। अतः उनके विद्वान अधिकतम व्यक्तियों के अधिकतम हित को स्वीकार तो करते हैं परन्तु सर्वोदय उनके लिए कल्पनातीत है। रस्किन की पुस्तक 'अन टू दि लास्ट' के इस प्रथम सूत्र—समष्टि के श्रेय में व्यक्ति का श्रेय निहित है—के सत्य को न समझ पाने के कारण ही, सर्वोदय का आदर्श हमें स्वप्नचारी और काल्पनिक प्रतीत होता है। अधिकांश व्यक्तियों के अधिकांश सुख में तो संघर्ष की स्थिति आ सकती है किन्तु सर्वोदय में नहीं। सर्वोदय उपयोगितावाद से आगे है 'इसलिए उपयोगितावाद सर्वोदय के अन्दर समाहित हो जाता है'¹। गॉंधी जी के अनुसार 'अहिंसा का पुजारी उपयोगितावाद का समर्थन नहीं कर सकता। वह तो सर्वभूतहिताय अर्थात् सबके अधिकतम हित के लिए प्रयत्न करेगा और इस आदर्श की प्राप्ति में मर जायेगा। इस प्रकार वह इसलिए मरना चाहेगा कि दूसरे जी सकें'²। दूसरों के साथ-साथ वह अपनी सेवा भी आप मरकर करेगा। सबके अधिकतम सुख के भीतर अधिकांश का अधिकतम सुख भी मिला हुआ है और इसलिए अहिंसावादी और उपयोगितावादी अपने रास्ते पर कई बारे मिलेंगे किन्तु अन्त में ऐसा भी अवसर आयेगा जब उन्हें अलग-अलग रास्ते पकड़ने होंगे और किसी न किसी दिशा में

1. गॉंधी १० क०—हिंदू धर्म पृ० 209

2. गॉंधी १० क० हिन्दी लब्धजीवन 9-12-1926

एक दूसरे का विरोध भी करना होगा। तर्क सगत बने रहने के लिए उपयोगितावादी कभी अपने को बलि नहीं कर सकता है। अहिंसावादी सदैव मिट जाने के लिए तैयार रहेगा।”¹

अधिक से अधिक लोगो का अधिक से अधिक सुख हो, वास्तव में इसी में बहुसंख्यको के झगड़े का बीज निहित है लेकिन सर्वोदय की दृष्टि जैसा कि गीता ने कहा है “सर्वभूतो के हितो मे रत होने की है।”² ज्ञानदेव ने तो लिखा है कि लिखने या बोलने का ढग ऐसा होना चाहिए, जिससे एक को लक्ष्य करके कहते हुए भी वह सबके हित का हो। अर्थात् वह कथन सर्वोपयोगी, सर्वोदयकारी हो।³ उपयोगितावाद का दृष्टिकोण “उपयोगिता का होता है, सर्वोदय की दृष्टि त्याग और बलिदान की है। उपयोगिता की दृष्टि में हम युद्ध और हत्या को भी नैतिक मान सकते हैं, किन्तु सर्वोदय विचार में इसको कभी भी समर्थन नहीं मिल सकता है। ‘यही कारण है कि सर्वोदय बहुसंख्यक और बहुमत के प्रमाद में नहीं पड़ता है। वहां अत्योदय से कार्य प्रारम्भ होता है’”⁴

सर्वोदय की धारणा सुखवाद की धारणा से भिन्न है। सुखवाद के अनुसार अधिक से अधिक भौतिक सुखों की प्राप्ति ही जीवन का चरम लक्ष्य है। अतः जिस कार्य से सुख मिलता है वह उचित और जिससे दुख मिलता है वह अनुचित है। विनोबा के अनुसार सुख और दुख में आपस में घनिष्ठ सम्बन्ध है। वे एक दूसरे के जनक हैं।⁵ अर्थात् सुख से दुख उत्पन्न होता है और दुख से सुख। अतिशय सुख भी दुख का कारण है। क्योंकि इससे उन सुखों को सुरक्षित रखने की चिन्ता बनी रहती है जो दुख का कारण है। इसी प्रकार दुख से भी सुख की प्राप्ति होती है क्योंकि कठिन समस्या के बाद ही त्याग और फल की प्राप्ति होती है। अतः सर्वोदय का लक्ष्य धनवानों के सुखों

1 गान्धी म० क० सर्वोदय पृ० 4

2 भावे विनोबा—सर्वोदय विचार और स्वराज्य शास्त्र

3 उपरोक्त पृ० 83

4 उपरोक्त पृ० 47

5 भावे विनोबा—सर्वोदय और साम्यवाद (सर्वोदय संघ प्रकाशन पृ० 4

और गरीबों के दुखों का आपस में बटवारा करना है। सर्वोदय सारे समाज का हित चाहता है।¹ सर्वोदय आन्दोलन की एक अन्य विशेषता भी उल्लेखनीय है जो न तो फेबियनवाद में और न ही ग्रीन की सामान्य हित की धारणा में है जो कि सर्वोदय के आदर्श के बहुत निकट है, इस बात को कोई मान्यता नहीं दी गयी है कि व्यक्ति से अपने आपको सामान्य हित के लिए बलिदान करने का अनुरोध किया जा सकता है, जैसे सर्वोदय इस बात का आग्रह करता है,—अहिंसा का पुजारी सबके अधिकतम हित के लिए प्रयास करेगा और इस आदर्श की प्राप्ति के प्रयास में अपने प्राणों को उत्सर्ग कर देगा।²

1.4 सर्वोदय तथा साम्यवाद

सर्वोदय और साम्यवाद परस्पर विरोधी सिद्धान्त हैं। यद्यपि दोनों का ही लक्ष्य शोषण विहीन समाज रचना है। अतः कुछ लोग गान्धीवाद को हिंसा-वर्जित-साम्यवाद भी कहते हैं। परन्तु विनोबा के अनुसार इन दोनों विचारों का कभी मेल नहीं हो सकता, इनका विरोध अत्यन्त मूलगामी है।³ मार्क्सवाद की महत्वपूर्ण मान्यता 'वर्ग संघर्ष' का सिद्धान्त है। "अब तक के समाज का इतिहास वर्ग संघर्ष का इतिहास है और समाज का प्रत्येक रूप शोषक और शोषित वर्गों के विरोध पर आधारित है।"⁴ इसके विपरीत गान्धी जी के अनुसार वर्ग सिद्धान्त बुनियादी तौर पर गलत है। उन्होंने कहा है— 'भारत वर्ष की मूलभूत प्रकृति के लिए 'वर्ग संघर्ष' अग्राह्य है और वर्ग संघर्ष का विचार मुझे बिल्कुल नहीं जँचता'⁵ उन्होंने लिखा है—पश्चिम का समाजवाद और कम्युनिज्म कुछ ऐसी मान्यताओं पर आधारित है, जो हमारी मान्यताओं से बुनियादी तौर पर भिन्न है। विनोबा के शब्दों में गान्धी विचार

1 उपरोक्त पृ० 33

2 गान्धी ग० क०—सर्वोदय पृ० 4 हिन्दी नवजीवन 9-2-26

3 भावे विनोबा—सर्वोदय और साम्यवाद पृ० 14

4 कम्युनिस्ट मनीफेस्टो (194) ग्रेट पालिटिकल थिक्स पृ० 691-697 से उद्धृत

5 दीक्षित गोपीनाथ—गान्धी जी की बुनाई कम्युनिज्म को पृ० 12

के चारों तरफ एक आध्यात्मिक तेज-पुज दिखाई देता है। जबकि साम्यवाद के पीछे शास्त्रीय परिभाषा का जबरदस्त पृष्ठबल दिखाई देता है।¹ विनोबा साम्यवाद को आसक्ति (रागद्वेषात्मक) का विचार² कहते हैं। विनोबा के अनुसार मार्क्सवादी सभी वस्तुओं में संघर्ष ही देखते हैं शायद वे बच्चों द्वारा माँ के स्तनपान में भी एक महान संघर्ष देखेंगे।³

सर्वोदय या साम्ययोग मानव-२ में भेद नहीं करता बल्कि मानव आत्मा तथा प्राणी मात्र की आत्मा में भी बुनियादी भेद नहीं मानता। इतना अवश्य मानता है कि मानव की आत्मा में जो विकास सम्भव है वह दूसरे प्राणियों की आत्मा में नहीं हो सकता। साम्यवाद आत्मा की इस एकता को नहीं मानता जबकि साम्ययोग मानता है।⁴

उपयोगितावाद, सुखवाद, मार्क्स के वर्ग संघर्षवादी सिद्धान्तों के विरुद्ध सर्वोदय की मान्यता है कि सबका उदय कोरा स्वप्न या आदर्श मात्र नहीं है। सर्वोदय का उच्च आदर्श न तो अप्राप्त है और न ही असाध्य वरन् प्रयत्न साध्य है। सर्वोदय का आदर्श है अद्वैत और उसकी नीति है-समन्वय। समन्वय साधन है अद्वैत साध्य है। यह मानव-कृत विषमता का निराकरण और प्राकृतिक विषमता को घटाना चाहता है। सर्वोदय की दृष्टि में जीवन विज्ञान भी है और कला भी। प्राणी मात्र के लिए समादर प्रत्येक के प्रति सहानुभूति ही सर्वोदय का मार्ग है। जीव मात्र के लिए सहानुभूति का यह अमृत जब जीवन में प्रवाहित होता है तो सर्वोदय की लता में सुरभिपूर्ण सुमन खिल उठते हैं समाज में इन्हीं मानवीय मूल्यों की स्थापना के लिए सर्वोदय है।⁵

डार्विन ने मत्स्य-न्याय को प्रकृति का नियम बताया। उसके अनुसार जो सबसे अधिक सक्षम है वही जीवन संग्राम में बचेगा लेकिन मनुष्य बाघ, सिंह हाथी, घोड़े आदि के समक्ष तो एक अत्यन्त

1 भावे विनोबा—साम्ययोग और साम्यवाद, पृ० 10

2 भावे विनोबा-सर्वोदय और साम्यवाद पृ० 13

3 भावे विनोबा-साम्ययोग और साम्यवाद पृ० 11

4 उपर्युक्त पृ० 26

अंशम जीव है इसलिए हक्सले ने दूसरो को खा कर जियो के स्थान पर जियो और जीने दो का सिद्धान्त दिया। अर्थात् सर्वाधिक सक्षम ही नहीं वरन् जो दूसरो को जीने देते है वे जीते है। सर्वादय हक्सल से भी एक कदम आगे जाकर कहता है 'दूसरो को जिलाने के लिए जियो।' सर्वोदय का आदर्श उत्कृष्ट है। यह जीवन के शाश्वत और व्यापक मूल्यों की स्थापना करना चाहता है और मानव मूल्यो का निराकरण। यह कार्य न तो विज्ञान द्वारा सम्भव है और न सत्ता द्वारा।

गोंधी जी के मतानुसार सर्वोदय का अर्थ आदर्श समाज व्यवस्था है और इसका आधार सर्वव्यापी प्रेम है।¹ सर्वोदय ऐसे वर्ग-विहीन जाति-विहीन और शोषण-विहीन समाज की स्थापना करना चाहता है जिसमें प्रत्येक व्यक्ति व समूह को अपने सर्वांगीण विकास के साधन और अवसर मिलें। आहिंसा सत्य अपरिग्रह के द्वारा ही यह क्रांति सम्भव है सर्वोदय इसी का प्रतिपादन करता है।

सर्वोदय जिस क्रांति का प्रतिपादन करता है उसके लिए जीवन मूल्यों में परिवर्तन करना होगा। हम द्वेत स अद्वेत की ओर, भेद से अभेद की ओर बढ़ना होगा 'सर्वखल्विद ब्रह्म' की अनुभूति करनी होगी। प्राणी मात्र में जगत के कण-२ में एक ही सत्ता के दर्शन करने होंगे 'सोऽहम्' और तत्त्वमसि के हमारे आदेशों में सर्वोदय की भावना ही भरी पड़ी है। 'वसुधैव कुटुम्बकम्' की भावना से आत-प्रोत होने पर ही सर्वोदय के आदर्श की प्राप्ति होगी।

1.5 सर्वोदय दर्शन के आधार भूत सिद्धान्त

समाज विकास का एक प्रमुख सिद्धान्त है कि संघर्ष ही विकास को गति देता है। संघर्ष ही जीवन है, संघर्ष ही विकास का रहस्य है। इस जीवन सग्राम में योग्यतम की उत्तरजीविता का ही नियम है। इसलिए प्राणीमात्र में जीने की एक स्पर्धा एक प्रतियोगिता है। आर्थिक क्षेत्र में प्रतिस्पर्धा

1 दादा धर्माधिकारी सर्वोदय दर्शन पृ० 26

2 उपर्युक्त पृष्ठ 37-38 पर दृष्ट करें

आर्थिक विकास का अनिवार्य अंग मानी गयी है। राजनैतिक क्षेत्र में जनतन्त्र का सम्पूर्ण सिद्धान्त प्रतिस्पर्धा के सिद्धान्त का ही प्रयोग है। शैक्षिक जगत में भी प्रतिस्पर्धा को शैक्षिक विकास में सहायक माना जाता है। विशुद्ध सांस्कृतिक स्तर पर यथा खेलकूद, नृत्य, संगीत आदि के विकास के लिए भी प्रतियोगिता को आवश्यक मान लिया गया। अर्थात् जीवन के किसी भी क्षेत्र में प्रतिस्पर्धा विकास की आवश्यक शर्त है। परन्तु संघर्ष को जीवन विकास तथा समाज के विकास का गति तत्त्व स्वीकार कर लेने का परिणाम भयकर हुआ। निश्चय ही संघर्ष से संघर्ष और प्रतिस्पर्धा से प्रतिस्पर्धा ही विकसित हुई। फलस्वरूप वर्तमान काल में विरोधवाद, संघर्षवाद और सहारवाद संस्कृति पर हावी है।¹ और इसके दुष्परिणामों का सामना सम्पूर्ण मानव जाति को करना पड़ रहा है। फिर भी संघर्ष यदि जीवन सम्पन्न करने के लिए है तो इसे संघर्ष भले ही नाम दिया जाय, वास्तव में वह सहयोग ही है। दो पत्थरों के घर्षण से अग्नि निकली, इस प्रकार हर योग और संयोग को संघर्ष कहना मनोभाव भले ही हो सकता है, सत्य नहीं। दो वस्तुओं के संयोग से तीसरी वस्तु निकलती है तो उसे संयोग कहे ना कि संघर्ष।² पुनश्च वस्तुस्थिति और आदर्श में अन्तर होता है। वस्तुस्थिति जीवन का सिद्धान्त नहीं बन सकती है, वस्तुस्थिति की सिद्धान्त की दिशा में प्रगति ही संस्कृति है।³ अतः संघर्ष को यदि जीवन की वास्तविकता स्वीकार कर लिया जाय तो भी इसे हम आदर्श कदापि नहीं मान सकते। प्रतिस्पर्धा और संघर्ष के आधार पर कोई स्वस्थ मूल्य-दर्शन एवं समाज रचना सम्भव नहीं। वास्तव में प्रतिस्पर्धा की भावना ही एक अस्वस्थ सामाजिक मनोभावना है जिसे हम मत्स्य-न्याय या जंगल का कानून कहते हैं।⁴ डार्विन ने कहा था कि जो सबसे अधिक सक्षम है वही जीवन संग्राम में बचेगा, हक्सले ने दूसरों को खाकर जियों के स्थान पर जियो और जीने दो का सिद्धान्त दिया। 'सबसे सक्षम ही नहीं जीता, वे ही लोग जीते हैं जो दूसरों को जीने देते हैं'-यह सह-अस्तित्व का सिद्धान्त

1. सिंह, डॉ० रामजी-गोंधी दर्शन मीमांसा पृ० 4

2. उपरोक्त पृ० 48

3. दादा धर्मधिकारी-सर्वोदय-दर्शन, पृ० 18

4. सिंह, डॉ० रामजी-गोंधी दर्शन मीमांसा पृ० 49

हे¹ यदि अक्षम को सक्षम विपन्न को सम्पन्न और असमर्थ को समर्थ बनाने का प्रयास नहीं करते हैं तो हमारे लिए समाजवाद, साम्यवाद या सभ्यता तथा संस्कृति आदि की बात करना ही मात्र प्रवचना है। फिर मनुष्य की योग्यता उसकी पशुता में नहीं बल्कि उसकी आध्यात्मिक शक्ति, उसकी सर्वभूत हित-साधन की मूल्यवत्ता में है।² मानव समाज में पशु बल का नहीं नीति एवं धर्म बल का महत्व है।

आर्थिक विकास का आधार प्रतिद्वन्द्विता है यह पूजीवादी चिन्तन का विश्लेषण है। समाजवादी अर्थ व्यवस्था में प्रतिस्पर्धा के स्थान पर 'सहकार' ही आता है। राजनीति जिस दिन भ्रातृत्व को भूलकर संघर्ष की दासी बन जाती है। वह भ्रातृ-युद्ध एवं गृह-युद्ध का रंगमंच हो जाती है। शिक्षा और संस्कृति विज्ञान और उद्योग यानी मानवीय सभ्यता के सभी अलकरण परस्पर सहकार के ही फल हैं। प्रेम और सहयोग केवल नैतिक दृष्टि से ही आवश्यक नहीं, वे तो प्राणीशास्त्र के बुनियादी सिद्धान्त हैं। इस विकास क्रम में वे ही प्राणी टिके हैं जिनमें परस्पर सहयोग है।³ ऐशले मॉटेग्यू ने अपनी पुस्तक 'आन बीइंग ह्यूमेन' में बताया है कि संघर्ष या होड़ नहीं, 'सहयोग ही प्रगति का सिद्धान्त है। विलर ने भी 'सोशल लाइफ आफ इनसेक्ट्स' में बताया है कि प्रकृति में सबसे प्रबल प्रवृत्ति पायी जाती है सहजीवन-सहयोग की। सह अस्तित्व प्रकृति का नियम है। इसलिए डार्विन के अनुसार यदि सक्षमतम की विजय माने तो सक्षमतम वह जाति या समुदाय माना जायेगा, जो सहयोग की कला में पारंगत हो।

सम्भव है कि सभ्यता के आरम्भिक दौर में मनुष्य की प्राथमिक सुख भावना-पशुओं के समान केवल इन्द्रिय सुख के लिए ही संकुचित रूप से ही रही होगी। और वह मूलतः स्वकेन्द्रित भी रहा होगा। किन्तु चूँकि मनुष्य का व्यक्तित्व समाज के नानात्व में अन्तर्निहित है, अतः व्यक्तिगत सुखभाव, सामाजिक सुखभाव से सर्वथा अलग नहीं रह सकता है। फिर भी अन्तरव्यक्तिवाद इतना प्रबल है कि

1 दादा धर्मशिकारी-सर्वोदय दर्शन पृ० 19

2 चौधरी मनमोहन-भूदान ग्रंथ साप्ताहिक 3-8-1956

3 गिड्डे दादा धर्मशिकारी-सर्वोदय दर्शन पृ० 19

हम यह भूलकर समष्टि को भुलाकर, व्यक्ति के व्यामोह में पड़ जाते हैं। यह एक भ्रामक विचार है। व्यक्तिवाद के साथ पूजीवाद चल सकता है लेकिन समाजवाद या साम्यवाद नहीं चल सकता, क्योंकि व्यक्तिवाद व्यक्ति की पूर्ण स्वतन्त्रता का समर्थक है। नैतिक जीवन में सहजीवन अपने आप में बड़ा मूल्य है। नैतिकता का सर्वप्रथम नियम कि जो व्यवहार हम खुद चाहते हैं वही दूसरों के साथ करें—सह जीवन पर ही अवलम्बित है। आध्यात्मिक जीवन में भी सामूहिक साधना, समाधि एवं सामूहिक मोक्ष की बातें होने लगी हैं। जो धर्म असामाजिक है वह व्यर्थ है। अतः भक्ति और मुक्ति भी अब सामूहिक होगी। अब भक्ति का रूपान्तर सर्वोदय में होगा। वस्तुतः मोक्ष अकेले पाने की वस्तु नहीं है। 'मे' के आते ही मोक्ष भाग जाता है।¹ परमार्थ साधना में भी अब व्यक्ति सत्ता और सकुचिता, व्यक्तिवाद और स्वार्थवाद नहीं चल सकता। इसलिए अब 'समसर्वेषुभूतेषु' की भावना से साम्ययोग रचना होगा।²

1.6 साम्ययोग

साम्य योग का मानना है कि प्रत्येक मानव में एक ही आत्मा समान रूप से बसती है। साम्ययोग मानव-मानव में भेद नहीं करता है,³ बल्कि उसकी मान्यता है कि व्यक्ति का कल्याण समष्टि के कल्याण में निहित है। सह-जीवन परमार्थ का कोई सूत्र नहीं वरन् जीवन का आधार है। लेकिन सह-जीवन की साधना साम्ययोग के बिना सम्भव नहीं। सामाजिक रचना एक व्यूह के समान है। इसमें विभिन्न प्रकार के व्यक्ति अपनी अभिरूचियों एवं कुशलताओं से समान रूप से इसके रक्षण में लगे हैं। अतः सबों का मूल्य भी समान होगा। समाज के लिए शिक्षण और रक्षण, कृषि, वाणिज्य या सेवा अपने-अपने स्थान पर सब समान रूप से महत्वपूर्ण हैं। इसलिए सर्वोदय विचार की यह मान्यता है कि 'चाहे वकील का काम हो या नाई का, दोनों का मूल्य बराबर है। इसका एक कारण यह भी है

1 विनोबा भावे—आत्मज्ञान और विज्ञान सर्वसेवा संघ प्रकाशन 1964

2 सिंह डा० राम जी गंधी दर्शन, गीमासा, पृ० 51

3 भावे विनोबा—साम्ययोग और समाजवाद, पृ० 2

कि प्रत्येक व्यक्ति को अपनी-अपनी जीविका चलाने का समान अधिकार है। आध्यात्मिक दृष्टि से सभी में एक ही आत्मा का वास है, भले ही शरीर और देह अलग है। सब ईश्वर की ही सन्तान है। आर्थिक साम्य प्रत्येक व्यवहार में सहायक होता है जैसा कि गान्धी जी कहते हैं कि—‘आर्थिक समानता का अर्थ हमें यह नहीं मान लेना चाहिए कि प्रत्येक के पास समान धन रहेगा। परन्तु इसका यह अर्थ जरूर है कि प्रत्येक के पास रहने के लिए मकान, पहनने के लिए पर्याप्त वस्त्र (खादी) और भोजन के लिए पर्याप्त अन्न होगा। इसका यह भी अर्थ है कि जो घातक असमानता आज मौजूद है वह केवल अहिंसक उपायो से ही नष्ट होगी।’¹ मानसिक साम्य से मन पर नियंत्रण होता है, परन्तु परम साम्य जीवन का सार सर्वस्व है।² मानसिक-साम्य और परम-साम्य की प्राप्ति के लिए भी स्थूल जीवन को आर्थिक एवं सामाजिक साम्य की साधना अपेक्षित है। विषमता और विद्वेष की प्रेरणा मानव समाज को सीधे अणुयुद्ध की शमशान भूमि तक पहुँचा देगी।³ इसलिए सर्वोदय विचार में मस्तिष्क से काम करने वाले एक वकील का मूल्य उतना ही है जितना हाथ से काम करने वाले एक बढई का।⁴ बुद्धिजीवी एवं श्रमजीवी का यह प्रतिष्ठाभेद भ्रामक है। गान्धी जी के अनुसार केवल मानसिक अथवा बौद्धिक श्रम आत्मा के लिए होता है और वह आत्म सतोष के लिए होता है। शारीरिक श्रम का कानून मानने से समाज की रचना में एक मूल क्रान्ति होगी।⁵ सर्वोदय की दृष्टि से, मजदूर किसान या कारीगर का जीवन ही सच्चा एवं सर्वोकृष्ट है।⁶ यदि शारीरिक श्रम के निरपवाद कानून को सब लोग मानें, तो ऊँच नीच का भेद मिट जायेगा।⁷ और वर्ण व्यवस्था भी दोषमुक्त होगी। श्रम विभाजन

1 हरिजन सेवक 17 अगस्त 1940 पृ० 225

2 गाँवे आचार्य विनोबा साम्यसूत्र सर्वसेवा सघ प्रकाशन, पृ० 9

3 पटवर्धन अद्युव—साम्ययोग का रेखाचित्र—सर्व सेवा सघ पृ० प्रस्तावना

4 रस्किन के अनुसार सर्वोदय का दूसरा मंत्र

5 गाँधी म० क० सर्वोदय पृ० 22-2

6 रस्किन के अनुसार—सर्वोदय का दूसरा मंत्र

7 गाँधी म० क०—मंगल प्रभात नवजावन प्रकाश अहमदाबाद 1949 पृ० 40

के नाम पर श्रमजीवी और बुद्धिजीवी ऐसे दो वर्गों में समाज का अप्राकृतिक विभाजन अत्यन्त हानिकारक है।¹ श्रम करना मानव जीवन का एक आवश्यक नियम है। करोड़पति भी अगर अपने पलंग पर लोटता रहे तो वह भी ज्यादा समय तक नहीं खा सकता। उत्पादक दृष्टि से भले ही वह शारीरिक श्रम न करे किन्तु व्यायाम के लिए हवाखोरी हाथ-पैर हिलाना इत्यादि करना ही पड़ता है। जब हम सब में हाथ-पाव और बुद्धि है तो हमें शारीरिक और मानसिक दोनों ही प्रकार के कार्य करने चाहिए। बौद्धिक श्रम शरीर श्रम से कई गुना श्रेष्ठ हो सकता है, परन्तु बौद्धिक श्रम कितना भी क्या न हो इससे शरीर श्रम की क्षतिपूर्ति नहीं होती। गान्धी जी के अनुसार पृथ्वी की उपज के बिना बुद्धि की उपज ही असम्भव हो जायेगी।² सर्वोदय दर्शन के अनुसार शारीरिक और मानसिक कार्य के मूल्य में कोई पार्थक्य नहीं होना चाहिए। सर्वोदय में सामाजिक एवं आर्थिक साम्य की साधना अधिक फलवती होगी। व्यावहारिक दृष्टि से जीवन का आर्थिक क्षेत्र सर्वाधिक महत्वपूर्ण होता है लेकिन आज भी साम्यवादी देशों में श्रमजीवी और बुद्धिजीवी के बीच पारिश्रमिक की भारी विषमता बनी है। अभी मजदूर और व्यवस्थापक नाम से दो वर्ग हैं। यही कारण है कि वहाँ वर्ग निराकरण कठिन प्रतीत हो रहा है। श्रम निष्ठा न केवल आर्थिक एवं सामाजिक साम्य का मार्ग प्रशस्त करती है अपितु एक स्वावलम्बी, सत्याग्रही, रचनात्मक समाज निर्माण में सहायक होती है। साथ ही इसमें उच्चतम संस्कृति के सभी गुण मिले हैं।³ श्रम के आधार पर ही चातुर्वर्ण्य भी विकसित होता रहा और इसी के ऊपर आश्रम व्यवस्था भी बनायी गयी। श्रम निष्ठा के लोप से ही श्रम के साथ विवशता जुड़ गयी है, जो एक सामाजिक द्रोह है।⁴ गान्धी जी के अनुसार वकील, डाक्टर, वैज्ञानिक, शिक्षक, शासक, व्यवसायी, उद्योगपति और इन सबके सहायक शारीरिक श्रम करने वाले नहीं कहे जा सकते, क्योंकि वे शरीर की भौतिक आवश्यकताओं की सीधी पूर्ति नहीं करते। उनके अनुसार शरीर की

1 भडारी चारुचन्द्र भूदान यज्ञ क्या और क्यों सर्व सेवा सघ पृ० 243

2 गान्धी ग० क०—अहिंसक समाजवाद की ओर पृ० 19-20

3 भावे शिवाजी श्रमदर्शन, सर्व सेवा सघ पृ० 51

4 सिंह राखी गान्धी दर्शन, श्रम पृ० 53

आवश्यकताए शरीर से ही पूरी होनी चाहिए अतएव प्रत्येक व्यक्ति को शारीरिक श्रम मे प्रतिदिन एक घंटा अवश्य देना चाहिए। कायिक श्रम के नियम पालन से मानव की विजय जीवन-संग्राम के स्थान पर परस्पर सेवा के संग्राम की स्थापना करने मे होगी। पशु धर्म की जगह मानव धर्म ले लेगा।¹

1.7 सर्वोदय का विविध स्वरूप

सर्वोदय एक समन्वयात्मक विचार-सर्वोदय तत्वज्ञान का सम्पूर्ण विचार समन्वयात्मक है अर्थात् सभी विचारों का समन्वय करने और उन्हें एकत्र करने की शक्ति सर्वोदय विचार मे है। भारतवर्ष की संस्कृति की यह विशिष्टता है कि समन्वय उसके रोग-रोग मे आच्छादित है, और इसकी पूर्णता सर्वोदय विचार से ही हो सकती है। यद्यपि सर्वोदय का किसी भी विचारधारा के साथ विरोध होने का कोई कारण ही नहीं है तथापि उसका उन सभी विचारधाराओं से विरोध है जो यह मानते हैं कि सबका उदय न हो, कुछ थोड़े ही लोगों का अथवा विशिष्ट जनो का हो। कुछ व्यक्ति, समुदाय, जातियाँ दूसरों से श्रेष्ठ हैं और उन्हीं के हाथों मे सत्ता रहे, सर्वोदय इस धारणा के विरुद्ध है और यह विरोध ऐसा है जो किसी भी मूल्य पर नष्ट नहीं हो सकता है या तो 'यह' अथवा 'वह'। जो जातिवाद या पाथिक राज्य की कल्पनाए करते हैं, और वर्ग विशेष की उन्नति को ही प्रधान मानते हैं फिर वह वर्ग बहुसंख्यक हो या अल्पसंख्यक या जो दूसरों की परवाह न करके आवश्यक होने पर उनका अनुच्छेद करना भी उचित मान लेते हैं, सर्वोदय का उन सबसे विरोध है।² यदि सर्वोदय उनका विरोध न करे तो उसका प्रयोजन ही समाप्त हो जाता है। विनोबा के अनुसार 'यदि प्रकाश अधिकार का विरोध न करे तो अपना ही उच्छेद कर लेगा। इसलिए इतना विरोध तो रहेगा ही। परन्तु शेष सभी विचार प्रवाह सर्वोदय मे समाहित हो सकते हैं क्योंकि सर्वोदय का साध्य 'सर्वभूत हिताय' है। दूसरे शब्दों मे सर्वोदय का लक्ष्य सबके अधिकतम लाभ के लिए प्रयत्न करना है।³ न कि कुछ व्यक्तियों, जातियों या अल्पसंख्यकों व बहुसंख्यकों का हित साधना।

1 गान्धी, म० क० सर्वोदय पृ० 22-23

2 गांधे विनोबा सर्वोदय विचार और स्वराज्य शास्त्र पृ० 77

3 हिन्दी नवजागरण 9-12-36

1.8 सर्वोदय का कर्मयोग

गॉंधी जी ने सर्वोदय तत्व ज्ञान का पोषक रचनात्मक कार्यक्रमों का भी निर्देशन किया था। वर्तमान युग की आवश्यकता और सदैव की आवश्यकता दोनों ही दृष्टिकोणों से वह एक सुन्दर और परिपूर्ण कर्मयोग है। विनोबा के अनुसार केवल तत्वज्ञान हवा में रहता है, तो केवल कर्मयोग ऊँचा नहीं उठता है इसलिए तत्वज्ञान युक्त कर्मयोग और कर्मयोग युक्त तत्वज्ञान का अर्थात् आचार और विचार दोनों का जहाँ मेल हो, वहाँ मानवता का दर्शन होता है।¹ ये रचनात्मक कार्यक्रम ही गॉंधी जी की स्वराज्य की कल्पना को समझने की कुंजी हैं। यह उस अन्तिम व्यक्ति को भी बराबरी का हिस्सा देने वाले ईश्वरीय राज्य के अर्थात् राम राज्य के अन्तिम लक्ष्य की ओर बढ़ने का एक कदम है।² गॉंधी जी ने पहले यह कार्यक्रम छोटा ही बनाया था परन्तु बढ़ते-बढ़ते उसकी अनेक शाखाएँ कर दीं। अब यह व्यवस्थित रूप में हमारे समक्ष है। विनोबा के अनुसार कार्यक्रम अद्यतन यानी आज की आवश्यकताओं के अनुरूप चाहिए। यह निष्काम तथा निरहकार तभी हो सकता है, जबकि वह गतिमान प्रवाह के अनुरूप हो।³ यदि आज कोई यज्ञयाग का कर्मयोग समाज के सामने रखे तो वह अट्ठहासपूर्ण, चालू प्रवाह से असंगत और इसलिए अहंकारमय होगा। कार्यक्रम आज की आवश्यकताओं के अनुरूप हो तो, निष्काम और निरहकार-बुद्धि से उस पर अमल किया जा सकता है उस समय मनुष्य निरहकार बुद्धि से कर्म करता है, यह आवश्यक नहीं है। यह तो उसकी जागृति पर निर्भर है, लेकिन करने की इच्छा हो तो ऐसे कर्मयोग में वह सुविधा रहती है। इस कार्यक्रम में ऐसी ही सुविधा हुई है, इसलिए यहाँ उसका दर्शन होना चाहिए। दृष्टि यह रहनी चाहिए कि यहाँ किसी न किसी कर्मयोग का यथाशक्ति सतत आचरण हो रहा है।⁴

1 भावे विनोबा सर्वोदय विचार और स्वराज्य शास्त्र पृ० 77

2 काटोस्की डेट लैक—एक और सर्वोदय गॉंधी शान्ति प्रतिष्ठान नई दिल्ली—1954 पृ० 8

3 विनोबा व्यक्तित्व एवं विचार पृ० 345

4 भावे विनोबा—सर्वोदय विचार और स्वराज्य शास्त्र पृ० 81

परन्तु केवल रचनात्मक कार्यक्रमों के सम्पादन से ही सर्वोदय सम्बन्धी समस्त विचार सम्पन्न नहीं होता। एक अन्य महत्वपूर्ण तथ्य है जिससे यह विचार परिपूर्ण हो जाता है। वह है जीवन शुद्धि की साधना-अहिंसा सत्य अस्तेय, अपरिग्रह, अस्वाद, निर्भयता इत्यादि एकादश व्रतों की रचना गोंधी जी कर गये हैं। विनोबा के अनुसार इसे 'जीवन शुद्धि की साधना', व्रतनिष्ठा' या चाहे तो 'सत्याग्रह निष्ठा' भी कह सकते हैं। सारा कर्मयोग विशिष्ट निष्ठा पर रचा जाय, इसलिए इन ग्यारह व्रतों की योजना की गयी है। जीवन शुद्धि के लिए व्रतों की आवश्यकता की कल्पना वैसे नयी नहीं। लेकिन गोंधी जी ने इसे निश्चय पूर्वक रखा। भक्तिमार्ग का स्वरूप ही ऐसा होना चाहिए कि जीवन उत्तरोत्तर शुद्ध करते जाये। अवगुणों का विवेक पूर्वक निराकरण करे तथा सत्य निष्ठा बढ़ाते जाय। प्रतिदिन प्रार्थना करने पर भी यदि चित्त से द्वेष भावना दूर नहीं होती तो भक्ति की कसौटी पर सिद्ध हो जाता है कि वह सच्ची धार्मिकता से भरी नहीं है। उचित रूप से भक्ति करने में व्रत निष्ठा सहायक होती है। सही प्रार्थना तभी होती है जब आत्म परीक्षण द्वारा व्यक्ति अनुभव करता है कि अहिंसा के परिपोषण का निरन्तर प्रयत्न करते हुए भी अवगुण रोड़े, अटकाते हैं। उसके प्रयत्न असफल रहते हैं और सहायता के लिए वह भगवान के चरणों में दौड़ जाता है। इसलिए गोंधी जी ने अहिंसावादी व्रतों के पालन के साथ-साथ नाम स्मरण की भी आवश्यकता बतायी है। जीवन शुद्धि की यह साधना हमारे आचरण में होनी चाहिए।¹

निष्कर्षतः हमारा तत्वज्ञान सर्वोदय कारी है, रचनात्मक कार्यक्रम हमारा कर्मयोग है, और नाम स्मरण तथा परमेश्वर की सहायता लेकर अहिंसा आदि व्रतों का आचरण हमारा भक्ति मार्ग है। यह जीवन का सम्यक दर्शन है जिससे सम्पूर्ण विश्व पावन होगा। विनोबा के अनुसार उस सारी दुनिया का मध्य बिन्दु है मे और मेरा जीवन। इसलिए मुझे फिक्र रखनी चाहिए कि मुझमें ये तीनों बातें हर रोज स्थिर होती जाये।²

19 सर्वोदय सिद्धि का मार्ग

19(अ) खादी की मूल्यवत्ता

खादी गॉंधी जी के रचनात्मक कार्यक्रम का न सिर्फ भारतवर्ष के लिए, बल्कि सारी दुनिया के लिए केन्द्र है।¹ खादी देश में सबकी आर्थिक स्वतंत्रता एवं समानता के प्रारम्भ का चिन्ह है। गॉंधी जी के शब्दों में खादी भारतीय मानव समाज की एकता, उसका आर्थिक स्वतंत्रता और समानता का प्रतीक है और इसलिए अन्त में वह जवाहर लाल नेहरू के काव्य मय शब्दों में 'हिन्दुस्तान की आजादी की वर्दी' है।² खादी मनोवृत्ति का अर्थ है जीवन के आवश्यक पदार्थों के उत्पादन और वितरण का विकेन्द्रीकरण। आचार्य विनोबा भावे के अनुसार सर्वोदय के विचार में खादी का जो स्थान है वह दूसरी किसी चीज का नहीं है।³ किसी भी समाज या राष्ट्र के सर्वतोमुखी विकास के लिए रचनात्मक कार्यक्रमों की महत्ता तथा उपयोगिता को नकारा नहीं जा सकता है। रचनात्मक कार्यक्रमों के ही माध्यम से देश में स्वराज्य तथा ग्राम राज्य का स्वप्न गॉंधी जी ने देखा था। गॉंधी जी की दृष्टि में खादी और स्वावलम्बन पर्यायवाची थे।⁴ विनोबा का विश्वास है कि गाँव वालों के रचनात्मक कार्यक्रमों के बिना सच्ची आजादी नहीं मिल सकती और रचनात्मक कार्यक्रम का केन्द्र बिन्दु है खादी। उनका पूर्ण विश्वास है कि चरखे में हार्दिक श्रद्धा रखे बिना अहिंसक प्रतिकार सम्भव नहीं।⁵ यद्यपि दूसरे कार्य भी उपयुक्त हैं और उन्हें करना चाहिए, लेकिन वे हमारी विचारधारा के प्रतिनिधि नहीं कहे जा सकते, क्योंकि उनके विरुद्ध कोई विचार खड़ा नहीं है उदाहरणार्थ सभी मानते हैं कि कृष्ट रोगियों की सेवा होनी चाहिए। ग्राम सफाई की बात भी इसी तरह है। सभी उसे स्वीकार करते हैं जबकि खादी के विरोध में एक विचारधारा खड़ी है और खादी उसी विचारधारा के विरुद्ध एक

1 मशरुवाला, कि० ध० हरिजन 27-3-49

2 रचनात्मक कार्यक्रम नवजीवन प्रकाशन अहमदाबाद 1945 पृ० 2

3 भावे विनोबा सर्वोदय विचार और स्वराज्य शास्त्र पृ० 43

4 कॉन्ट्रेस्की, डेट लेक एंड सर्वोदय पृ० 9

5 गॉंधी, कि० ध० हरिजन 25-11-40 विनोबा के विचार भाग 1 पृ० 6-

बगावत है। सारी दुनिया यत्र विद्या मे इसे यत्र-युग कहते है। ऐसी स्थिति मे जब हम खादी की बात करते है तो स्पष्ट है कि दुनिया मे आज चलने वाली विचारधारा के विरुद्ध यह क्रान्ति का झंडा है।

¹विनोबा के अनुसार यदि हम खद्दर मे कामयाब नही होते तो गोंधी जी के प्रतिनिधित्व का दावा छोड देते और पराजय स्वीकार करते है। खद्दर मे पराजय स्वीकार करने के कारण दूसरी सेवाओ का परित्याग नही किया जा सकता तथापि वह सारी सेवा हमारे विचारो की दृष्टि से गौण हो जाती है। खादी के परित्याग को असत्य या हिंसा का आचरण नही माना जा सकता है। फिर भी यदि खादी को अव्यावहारिक माना जाता है तो उससे सामाजिक अहिंसा के विचार को निश्चय ही खतरा है।² क्योकि खादी विशेष रूप से शांति पूर्ण और अहिंसक व्यवस्था का प्रतीक है। वह परिश्रमशीलता शरीरश्रम, अशोषण और आत्माभिव्यक्ति की सूचक है।³ डा० कुमार स्वामी कहते है आवश्यकता बढाना संस्कृति का लक्षण नही, वरन् अपनी आवश्यकताओ को सुसंस्कृत करना संस्कृति का लक्षण है।⁴ खादी सादा रहन-सहन की प्रक्रिया अपनाकर हमे अपनी आवश्यकता को सीमित करना सिखाती है। वही पर पाश्चात्य संस्कृति हमारी आवश्यकताए बढाकर हमे विलासी बनाती है। वस्त्रो के सम्बन्ध मे खादी भारतीय संस्कृति की प्रतिनिधि है।⁵ अन्ततः विनोबा मानते है कि हिन्दुस्तान की आम जनता के लिए, जो देहातो मे रहती है खादी न सिर्फ आजादी की वरन् जिन्दगी की निशानी है।⁶ गोंधी जी के अनुसार चरखे का सदेश उसकी परिधि से कही ज्यादा व्यापक है। वह सादगी, मानव सेवा व अहिंसामय जीवन का तथा गरीब और अमीर, पूजी और श्रम, राजा और किसान के बीच अविच्छेद सम्बन्ध स्थापित करने का सदेश देता है।⁷

1 विनोबा व्यक्तित्व एवं विचार पृ० 346

2 भावे विनोबा—सर्वोदय विचार और स्वराज्य शास्त्र पृ० 44-45

3 मशरुवाला, कि० ध०—हरिजन 27-3-49

4 डा० कुमार स्वामी—आर्ट एंड स्वदेशी पृ० 8

5 नई तालीम—अगस्त 1967 पृ० 72

6 उपरोक्त—मई जून 1967 पृ० 167

7 यम इंडिया—17-9-1968, 1969, 1970, 1971, 1972

19(ब) सर्वोदय विचार

सर्वोदय सिद्धि के लिए खादी के पश्चात् दूसरा महत्वपूर्ण विचार है—सर्वोदय विचार का परिपूर्ण अमल। उसका समग्र अमल कब होगा यह तो भविष्य के गर्त में है लेकिन आज सामाजिक क्षेत्र में जो एक महत्वपूर्ण कार्य किया जा सकता है वह है—छूआछूत का निवारण।¹ देहात का भगी-काम शहर की अपेक्षा सरल था किन्तु शहर का भगी-काम मनुष्यों के लायक नहीं। विनोबा के अनुसार इस गुलामी से उन्हें मुक्त करने के लिए हम सबको भगी बनना चाहिए या उस कार्य को ऐसा स्वरूप देना चाहिए जिससे हर कोई उसे कर सके।² यह कहा जा सकता है कि 'सर्वोदय' के स्थान पर अन्त्योदय शब्द का प्रयोग किया जाय। वास्तव में सर्वोदय शब्द का मूल्य अन्त्योदय की कल्पना में है। सर्वोदय में सबसे नीची श्रेणी वालों, अन्त्यो का भी उदय है। अन्त्योदय सर्वोदय में समाविष्ट है। केवल अन्त्योदय शब्द से भाव यह आता है कि शेष लोगों का उदय हो चुका है लेकिन ऐसा नहीं है। इस अभागी दुनिया में उदय किसी का भी नहीं हुआ है। समाज के धनवानों का सूर्य तो कब का अस्त हो चुका है और जो दरिद्र नारायण है उनका तो अस्त है ही। धनवानों की बुद्धि जड़ धन की सगति से जड़ और निस्तेज बन जाती है। साराशत जड़ बने हुए लोगो और भूखो दोनों का ही उदय होना बाकी है अतः शब्द तो 'सर्वोदय' ही उपयुक्त है लेकिन फिर अन्त्योदय की भी रखे।³

19(स) अपरिग्रह

सर्वोदय सिद्धि के लिए तीसरा अपरिहार्य तत्व है अपरिग्रह की अपरिहार्यता।⁴ विनोबा के अनुसार हमारे देश की स्थिति ऐसी है कि अगर हम अपरिग्रह वृत्ति पर अमल न करें तो सघर्ष टल

1 भावे विनोबा—सर्वोदय विचार और स्वराज्य शास्त्र पृ० 46

2 विनोबा—व्यक्तित्व एवं विचार पृ० 346

3 भावे विनोबा—सर्वोदय विचार और स्वराज्य शास्त्र पृ० 48

4 'सर्वोदय' पृ० 40, 'अपरिग्रह' पृ० 1945 पृ० 23

ही नहीं सकता। हमारे पास धन नहीं होने मात्र से हम अपरिग्रही नहीं बन जाते। हमारे पास दूसरे प्रकार का सग्रह भी हो सकता है। प्रेस नहीं तो ऐसी पुस्तकें जो सदैव आलमारी में बंद रहती हो

यह भी एक तरह परिग्रह ही है।¹ विनोबा न केवल व्यक्तिगत परिग्रह का विरोध करते हैं अपितु सस्थाओं द्वारा किये गये परिग्रह के भी विरुद्ध हैं। उनके अनुसार दोनों ही परिग्रह समान रूप से बुरे हैं। उस आदमी की सी बात जो अपने लिए हिंसा नहीं करता किन्तु किसी ध्येय के नाम से या देश के लिए हिंसा करता है। गीता हमसे सब प्रकार का परिग्रह छोड़ने की बात कहती है। क्योंकि यदि हम परिग्रह किसी भी रूप में करते हैं तो हमें वे सारी बुराइयाँ करनी पड़ती हैं जो व्यक्तिगत उद्देश्य से किये जाने वाले परिग्रह के साथ जुड़ी हैं।²

सर्वोदय की सम्पूर्ण विवेचना के उपरान्त यह स्पष्ट हो जाता है कि सर्वोदय की मनोवृत्ति वसुधैव कुटुम्बकम् की मनोवृत्ति है, अयं निजं परोवेति गणना लघुचेतसाम्।

उदार चरितानाम्, तु वसुधैव कुटुम्बकम्॥

सर्वोदय में इच्छा यही रहती है कि पहले सबका उदय हो उसी में मेरा भी उदय होगा। मैं जिस तरह से अपने बच्चों का हित-चिन्तन करती हूँ, सर्वोदय समाज में प्रत्येक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति का उसी प्रकार हित चिन्तन करेगा। अर्थात् सब की भलाई के लिए त्याग करने के लिए तैयार रहना चाहिए। यही सर्वोदय का स्पष्ट अर्थ है³ सर्वोदय विचार आत्मा को स्वभाव से दोष-मुक्त मानता है क्योंकि इसकी दृष्टि मुख्यतया आध्यात्मिक है।⁴ सर्वोदय गीता के फल निरपेक्ष कर्म के आदर्श को स्वीकार करता है। गीता के अनुसार जो कर्म आसक्ति के बिना हो ही न सके वे त्याज्य हैं।⁵

1 भावे विनोबा-सर्वोदय विचार और स्वराज्य शास्त्र पृष्ठ 49

2 भावे विनोबा-हरिजन 10-4-49

3 विनोबा-व्यक्तित्व एवं विचार पृष्ठ 348

4 सिंह डा० रामजी-गांधी दर्शन भाषाशास्त्र पृष्ठ 28

5 गांधी म० क०-आसक्ति योग्य पृष्ठ 24

निष्काम कर्म करके ही सर्वोदय की स्थापना की जा सकती है। फलाशक्ति के अभाव में न तो मनुष्य को झूठ बोलने का लालच हो सकता है और न ही हिंसा करने का। क्योंकि हिंसा या असत्य के किसी भी कार्य के पीछे परिणाम की इच्छा रहती है। गीता के तीसरे अध्याय में उल्लिखित है कि जो व्यक्ति बिना यज्ञ किये खाता है वह चोरी का अन्न खाता है।¹ यज्ञ का अर्थ है-परोपकार के लिए शरीर का उपयोग²। सबका सर्वांगीण विकास उसका लक्ष्य है और प्राणीमात्र से तादात्म्य उसका साधन। सर्वोदय अमीर की शैतानियत और गरीब की हैवानियत को खत्म करके दोनों की इंसानियत को बचाना और बढ़ाना चाहता है³

सर्वोदय से सत्य, अहिंसा, अस्तेय, अपरिग्रह, ब्रह्मचर्य और अस्वाद, सर्वधर्म समन्वय श्रेय की प्रतिष्ठा, अभय, स्वदेशी आदि व्रत स्वतः स्फूर्त होते हैं। अभी तक इन व्रतों का स्थान व्यक्तिगत मूल्यों तक था। गाँधी जी ने सार्वजनिक जीवन व व्यक्तिगत जीवन की साधनाओं को एक में मिलाकर इन व्रतों को सामाजिक-मूल्यों का रूप दिया। सर्वोदय के लिए मनुष्य में केवल आसुरी वृत्ति का न होना ही पर्याप्त नहीं वरन् उत्तम मानवीय मूल्यों की साधना भी आवश्यक है।⁴ सर्वोदय की भावना है कि-छोटे से छोटे मनुष्य के साथ वैसा ही व्यवहार करना चाहिए, जैसा हम चाहते हैं कि दुनियाँ हमारे साथ करे।⁵

बापू ने सर्वोदय को जन्म दिया। आचार्य विनोबा ने विकसित किया। भूदान, ग्रामदान, सम्पत्तिदान, बुद्धिदान, श्रमदान, शान्तिसेना, आचार्य कुल आदि के रूप में देश के कोने-कोने में सर्वोदय की यह पावन धारा प्रवहमान है। डा० राधाकृष्णन् के शब्दों में-सर्वोदय अथवा भूदान आन्दोलन

1 गांधी म० क०-मंगल प्रभात प ० 49

2 गांधी म० क०-अनाशक्तियोग प ० 26

3 देव शंकरसब-सर्वोदय का इतिहास और शास्त्र (अ० मा० सर्व सेवा संध) प ० 2

4 गांधी विनोबा-सर्वोदय विचार और स्वराज्य शास्त्र प० 95

5 हरिजन-17-11-46

भारतीय जीवन पद्धति की मूल परम्पराओं के ऊपर आधारित है। यह इस धारणा को पुनर्जीवित करता है कि समाज परिवार का ही बृहत रूप है। यह हमारे धार्मिक विश्वास को अपील करता है कि आध्यात्मिक स्वतंत्रता केवल उन्हीं को प्राप्त हो सकती है जो भौतिक सम्पदा में आसक्ति नहीं रखते।

अध्याय 2

एकात्म मानववादी मूल्य-दर्शन

पं० दीनदयाल उपाध्याय

2.1 सामान्य परिचय

दीनदयाल जी हिन्दू विचारधारा के अनुयायी थे। हिन्दू संस्कृति की विशेषता यह है कि वह संपूर्ण जीवन का, संपूर्ण सृष्टि का सकलित विचार करती है। उसकी दृष्टि एकात्मवादी है। वे कहते हैं कि उसका टुकड़े-टुकड़े में विचार करना विशेषज्ञ की दृष्टि से उपयुक्त हो सकता है परन्तु व्यावहारिक दृष्टि से नहीं। उनका कथन है कि पश्चिम की समस्या का मुख्य कारण उनका जीवन के सबंध में टुकड़ों-टुकड़ों में विचार और फिर उन सबको थेंजली लगा-लगाकर जोड़ने का प्रयत्न है।¹ वे कहते हैं 'हम यह तो स्वीकार करते हैं कि जीवन में अनेकता अर्थात् विविधता है किन्तु उसके मूल में निहित एकता को खोज निकालने का हमने सदैव प्रयत्न किया है। यह प्रयत्न पूर्णतः वैज्ञानिक है। विज्ञानवेत्ता का यह प्रयत्न रहता है कि वह जगत् में दिखनेवाली अव्यवस्था में से व्यवस्था ढूँढकर निकाले।'² इसप्रकार हम कह सकते हैं कि दीनदयाल जी के चिन्तन के लिए प्रेरणा हिन्दू ग्रन्थों से ही मिली। उनके प्रेरणा के स्रोत शंकराचार्य मुख्य रूप से रहे हैं।

दीनदयाल जी को केवल हिन्दू साहित्य का ही गम्भीर ज्ञान नहीं था अपितु पश्चिमी साहित्य में भी उनकी अद्भुत गति थी। उनका कथन था कि धर्म भारत के इतिहास में महत्वपूर्ण नियामक सिद्धान्त रहा है। अतः भारत का तत्त्व धर्म है। इसे वे हिन्दू ऋषियों की विशिष्ट देन मानते हैं तथा अपने दर्शन की नींव का निर्माण इसी पर करते हैं। धर्म मूल्यों का समन्वय और अनुभूतियों का संघटन है। उसका उद्देश्य मनुष्य के संपूर्ण व्यक्तित्व को प्रदीप्त करना है।

1 सागर कृष्णानन्द दीनदयाल उपाध्याय की बाणी, पृ० 14, नयी दिल्ली 1992

दीनदयाल उपाध्याय मानवतावादी चिन्तक है। वे अपने मानववाद को 'एकात्म मानववाद' कहते हैं। एकात्म मानव-दर्शन का अर्थ है मानव जीवन तथा संपूर्ण प्रकृति के एकात्म सबंधों का दर्शन।¹ एकात्ममानववाद मानव का सर्वांगीण विचार उसके सभी अंगों यथा शरीर मन बुद्धि और आत्मा को ध्यान में रखते हुए करता है। व्यक्ति के सर्वांगीण विकास में उसकी भौतिक प्रगति के साथ-साथ नैतिक एवं आध्यात्मिक उन्नति भी समाविष्ट है। दीनदयाल के अनुसार "व्यक्ति-जीवन का सर्वांगीण तथा चारों पुरुषार्थों के अनुसार विचार करनेवाला, उसके लिए प्रयत्नशील रहनेवाला और साथ ही व्यक्ति से लेकर, विश्वमानव तक परिवार राष्ट्र आदि विविध एकात्म समूहों और उनसे भी परे जाकर परमेश्वरी से तादात्म्य स्थापित करने की क्षमता रखनेवाला एकात्म मानव ही इस दर्शन का आदर्श है। मानव का इसप्रकार समग्र एवं समन्वित विचार करते हुए—जीवन के सभी अंगों का और व्यवस्थाओं का विचार कर संरचना की जाये तो संभवतः राष्ट्रीयता, मानवता, विश्व-शान्ति आदि श्रेष्ठ आदर्शों की दिशा में अन्तर्विरोध दूर होकर के एक-दूसरे के पूरक बनेंगे और मानव को उद्देश्यपूर्ण सुखी जीवन प्राप्त होकर एकात्म मानव-दर्शन साकार होगा।"² वे आशा करते थे कि मानव चेतना सर्वव्यापक चेतना में विकसित हो, उनकी कल्पना एक पूर्ण सांसारिक राज्य की थी जिसमें सभी राष्ट्रों एवं संस्कृतियों का योगदान हो और एक मानव-धर्म की जो सारे धर्मों के योग से परिपूर्ण हो। वे कहते थे कि मानव में जितनी अधिक चेतना विकसित होगी उतने ही उच्च और बड़ी प्रणाली से वह संबंधित होगा। मानव चेतना के विकास के बिना कोई भी सामाजिक प्रणाली कितनी भी गुणसम्पन्न हो, इच्छित परिणाम नहीं दे सकती।

दीनदयाल जी का कथन है कि हिन्दू संस्कृति में मानव के शरीर, मस्तिष्क, बुद्धि और आत्मा के एक ही साथ विकसित होने का योग निहित है। उसमें मानव के संपूर्ण विकास के लिए शरीर, मस्तिष्क बुद्धि और आत्मा चारों की आवश्यकता के लिए चार उत्तरदायित्वों का आदर्श हमारे सामने रखा है। वह आदर्श धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष है जिनका सम्मिलित रूप से पालन करना ही मनुष्य के जीवन का अन्तिम ध्येय है।

दीनदयाल जी के एकात्ममानव दर्शन का आधार वेद, उपनिषद्, गीता एवं अन्य प्राचीन भारतीय ग्रन्थ है। वे कहा करते थे कि ईशोपनिषद् का वह श्लोक¹ एकात्म दर्शन का साक्षात् कराता है जिसमें कहा गया है कि जो समस्त प्राणियों को अपने में और अपने को समस्त प्राणियों में देखता है, वह किसी को घृणा या उपेक्षा का पात्र नहीं समझता। अर्थात् वह सबके हित में ही अपने हित को समझता है। वे इसीप्रकार श्रृग्वेद के एक श्लोक को भी उद्धृत करते हैं “तुम्हारे संकल्प एक समान हो, तुम्हारे हृदय एक से हो, मानसिक भाव एक से हो, जिससे तुम लोग अच्छी तरह से सुखपूर्वक समाज में एक साथ रह सको।”² इसी प्रकार अथर्ववेद में भी कहा गया है कि “तुम्हारी भजणाये समान हो, सभाये समान हो, चित्त के साथ मन भी समान हो।”³ इन ऋचाओं के द्वारा एकात्मता को ही दिखलाया गया है।

2.2 मानववाद

दीनदयाल उपाध्याय का मानवतावाद अन्य मानवतावादियों से भिन्न है। मार्क्स भी मानवतावादी है। उनके अनुसार “मनुष्य का ध्येय उसकी अपनी मानवता और मानव-प्रकृति का पात्र है और इसका स्पष्ट निश्चित आदेश उन परिस्थितियों को नष्ट करना है जिनमें मनुष्य जलील, दास, लाचार, और घृणित जीव हो जाता है।” मार्क्स का कथन है कि जीवन चेतना से निर्मित नहीं होता वरन् चेतना जीवन से उत्पन्न होती है। मार्क्स का यह चिन्तन दीनदयाल जी के चिन्तन से बिल्कुल ही पृथक् है। वैज्ञानिक मानववाद⁴ (मार्क्सवाद) मानव की व्याख्या उसकी इच्छाओं, आकांक्षाओं एवं प्रेरणाओं के

1 यस्तु सर्वाणि भूतान्यात्मन्वययेवानुपश्यति।

सर्वभूतेषु चात्मानं ततो न विजुगुप्सते ॥ (ईशोपनिषद्-6)

2 समानी व आकूभि समाना हृदयानि व ।

समानमस्तु वो मनो यथा व सुसहासति ॥ (ऋग्वेद)

3 समानो मन्त्र समिति समानी

समान मन सह चित्रमेष्टम् ॥ (अथर्ववेद)

4 वैज्ञानिक मानववाद का कथन है कि मनुष्य अपने भविष्य को स्वयं रूप दे सकता है। वैज्ञानिक सफलताएँ मनुष्य में अपनी क्षमता के प्रति अत्म-विश्वास पैदा कर देती हैं।

आधार पर करता है। दीनदयाल जी के अनुसार इसप्रकार का मानववाद पूर्णरूप से इहलौकिकवादी हो जाता है।

दीनदयाल जी का मानवतावाद एम०एन० राय के मानवतावाद से भी भिन्न है। राय ने मानववाद के नाम पर सुखवादी नींव को मजबूत करने का प्रयत्न किया है। भौतिकवादी होने के कारण वे जीवन को ही साध्य मानते हैं। वे कहते हैं, “इच्छाओं की पूर्ति ही जीवन का आत्मसाक्षात्कार है, उपदेश देने के लिए किसी सिद्धान्त को गढ़ने का कोई औचित्य नहीं है।”¹ राय हिन्दू चिन्तन की उस मुख्य परम्परा का विरोध करते हैं जो इच्छाओं को जीतने का उपदेश देती है। इस दृष्टि से राय का मानवतावादी चिन्तन एकाकी है।

रवीन्द्रनाथ टैगोर एवं राधाकृष्णन भी मानवतावादी चिन्तक हैं। टैगोर केवल भौतिक जगत् का ही नहीं अपितु ईश्वर का भी मानवीकरण कर देते हैं। वे कहते हैं कि मानववाद भावनाओं के साथ विश्व को अपनाता है तथा निकट से देखता है। उनका कवि हृदय विश्व के साथ मानवीय संबंध स्थापित करता है। डॉ० राधाकृष्णन् धार्मिक मानवतावाद के प्रतिपादक हैं। उन्होंने सामाजिक तथा नैतिक मूल्यों को प्रतिष्ठापित कर मानव एकता का समर्थन किया। उनका कथन है कि यूरोप के मानवतावादी चिन्तन तथा एशिया के धार्मिक विश्व-दर्शन के बीच समन्वय स्थापित किया जाना चाहिए।² उनकी दृष्टि में मानवतावाद में धर्म एवं विज्ञान का समन्वय आवश्यक है।³ दीनदयाल जी उपरोक्त दोनों चिन्तकों के मतों से कुछ अर्थों में सहमति रखते हुए भी अपने मानवतावादी चिन्तन में एकात्मकता जोड़कर भिन्नता प्रकट करते हैं। दीनदयाल जी का एकात्म मानववाद प्रत्येक राष्ट्र को अपनी-अपनी प्रकृति और प्रवृत्ति के अनुसार विकास करने की स्वतंत्रता का पक्षपाती है। जिसप्रकार प्रत्येक व्यक्ति अपने-अपने गुण कर्म के अनुसार विकास कर, विकास का संपूर्ण फल समाज-पुरुष को

1 राय एम० एन० द प्रॉब्लम ऑफ फ्रीडम पृ० 61

2 एस० राधाकृष्णन् इस्टर्न रिलीजन्स एण्ड वेस्टर्न थाट, पृ० 258-59

3 एस० राधाकृष्णन् इस्टर्न रिलीजन्स एण्ड वेस्टर्न थाट, पृ० 25

अर्पित करता है, उसी तरह प्रत्येक राष्ट्र अपने को मानवता का एक अंग समझेगा। उनके मानवतावाद की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि प्रत्येक राष्ट्र स्वायत्त रहते हुए अपने विकास के साथ-साथ विश्वात्मा का भाव मन में रखने के कारण एक-दूसरे का पोषक एवं समस्त मानवता का पोषक है। उनकी इस एकात्मवादी कल्पना में व्यक्ति का व्यक्तित्व विभक्त नहीं होता। प्रत्येक व्यक्ति को अपनी शारीरिक, मानसिक, बौद्धिक एवं आध्यात्मिक क्षमताओं के अनुसार अपने जीवन का आदर्श चुनने का अवसर मिलता है।

2.3 चिति की अवधारणा (साधन-मूल्य)

उपाध्याय जी के अनुसार व्यक्ति की आत्मा की तरह राष्ट्र की भी आत्मा होती है। राष्ट्र की इसी आत्मा को उपाध्याय जी “चिति” कहते हैं। रवीन्द्रनाथ टैगोर इसे “चित्” कहते हैं। “चिति” के प्रकाश से ही राष्ट्र का सर्वांगीण विकास होता है। “चिति” को लेकर ही प्रत्येक समाज पैदा होता है और उस समाज की संस्कृति की दिशा “चिति” ही निर्धारित करती है।¹ चिति से ही चेतना उत्पन्न होती है।² मैकडगल के अनुसार किसी भी समूह की कोई *innate nature* होती है। वैसे ही “चिति” किसी समाज की वह प्रकृति है जो जन्मजात है और ऐतिहासिक कारणों से नहीं बनी है।³

“चिति” ही राष्ट्रत्व का द्योतक है। इसी के कारण राष्ट्र में एकात्मकता जागृत होती है। इसी एकात्मता के द्वारा समाज में न्याय संभव है। उपाध्याय जी के अनुसार “चिति” की एकता ही सामान्य परम्परा, इतिहास और सभ्यता का निर्माण करती है। अतः किसी भी राष्ट्र की एकता के लिए मूल कारण संस्कृति, सभ्यता, धर्म, भाषा आदि की एकता नहीं, ये सभी मूल कारण एक “चिति” के व्यक्त परिणाम हैं। अतः उपर से प्रत्यन करके भी भिन्न-भिन्न “चिति” के लोगो में भाषा, धर्म, सभ्यता

1 उपाध्याय एकात्म मानववाद पृ० 144

2 भारत चिति, पृ० 53, 1979.

3 भारत चिति, पृ० 24, भारत चिति संस्थान, लखनऊ।। करवी 1979

आदि की एकता के निर्माण करने पर भी राष्ट्रीय एकता नहीं हो सकती। राष्ट्र की सम्पूर्ण एकता, उसका समस्त जीवन राष्ट्र की आत्मा चिति के परिणामस्वरूप ही होती है।”¹ यह चिति राष्ट्र का केन्द्र-बिन्दु है।

चिति वह मापदण्ड है जिससे हर वस्तु को मान्य अथवा अमान्य किया जाता है। यही राष्ट्र की आत्मा है। इसी आत्मा के आधार पर राष्ट्र खड़ा होता है, और यही आत्मा राष्ट्र के प्रत्येक श्रेष्ठ व्यक्ति के अचरण द्वारा प्रकट होती है।

उपाध्यायजी के अनुसार, बिना “चिति” के ज्ञान के प्रथम तो हमारे प्रयत्नों में प्रेरक शक्ति का अभाव रहने के कारण वे फलीभूत नहीं होंगे द्वितीयतः मन में जो भारत के कल्याण की इच्छा है, उसके लिए जी तोड़ परिश्रम कर के भी हम भारत को भव्य बनाने के स्थान पर उसको नष्ट कर देंगे। स्वप्रकृति के प्रतिकूल किये हुए कार्य के परिणामस्वरूप जीवन में जो परिवर्तन दिखाई देता, है वह विकास के स्थान पर विनाश का घोटक है और इस प्रकार—

“विनायक प्रकुर्वीणो रचयामास वानरम्” की उक्ति चरितार्थ होती है।²

उपाध्याय जी का कहना है कि राष्ट्र की चिति के स्वरूप की व्याख्या असंभव है। उसका साक्षात्कार ही संभव है। किन्तु जिन महापुरुषों ने राष्ट्रात्मा का साक्षात्कार किया, जिनके जीवन में चिति का प्रकाश उज्ज्वलतम रहा, उनके जीवन की ओर देखने से, हम अपने चिति के स्वरूप की कुछ झलक पा सकते हैं।

जैसे राष्ट्र का अवलम्बन चिति होती है, वैसे ही जिस शक्ति से राष्ट्र की धारणा होती है उसे ‘विराट्’ कहते हैं। विराट् राष्ट्र की वह कर्मशक्ति है जो चिति से ही जागृत एवं संगठित होती है। विराट् का राष्ट्र जीवन में वही स्थान है जो शरीर में प्राण का है। प्राण से ही सभी इन्द्रियों को

1 उपाध्याय राष्ट्र चिन्तन पृ० 119

2 भारतं चिति पृ० 41.

शक्ति मिलती है बुद्धि को चैतन्य प्राप्त होती है और आत्मा शरीरस्थ रहता है। राष्ट्र में भी विराट के सबल होने पर ही उसके भिन्न-भिन्न अवयव अर्थात् सस्थाए सक्षम और समर्थ होती है। अन्यथा सस्थागत व्यवस्थाए केवल दिखावा मात्र रह जाती है। विराट के आधार पर ही प्रजातन्त्र सफल होता है और राज्य बलशाली बनता है। इसी अवस्था में राष्ट्र की विविधता उसकी एकता के लिए बाधक नहीं होती।¹

सदा जागरूक चैतन्ययुक्त एव गतिमान रहना ही जीवन है तथा “चिति” संचालन प्रक्रिया का मूल है। इसे ही वेदों में “चरैवेति-चरैवेति” कहा गया है। जिसका अर्थ है “कभी रुको नहीं, सदा चलते रहो चलते रहो”। दीनदयाल जी ने चिति का उल्लेख करते हुए कहा है कि “अतीत एक तथ्य है वर्तमान अस्थिर है और भविष्य अज्ञात। अज्ञात से कुछ लोगों को डर लगता है, इसलिए वे वर्तमान में चिपके रहना चाहते हैं या बीते को वापस लाना चाहते हैं। प्रकृति के नियम और कालक्रम के विपरीत काम करने वाले सफल नहीं हो सकते। भविष्य से डरिये मत, बल्कि उसके निर्माण में रुचि लीजिये।” यदि कृत युग का निर्माण करना है तो आर्य वचन को याद रखना होगा—

“कलि शयानो भवति सजिहानमस्तु आपर । अतिष्ठस्त्रेतायाम् कृतं सम्यद्यते चरन्॥”

वर्तमान समय में उपाध्याय जी राष्ट्रीयता को कमजोर मानते हैं। इसका कारण वे यह बतलाते हैं कि राष्ट्र की चिति सुप्त है। सुप्त चिति के कारण ही राष्ट्रीय जीवन अस्त-व्यस्त है। उनका कहना है कि राष्ट्र जीवन की विकृति को समाप्त करने के लिए चिति को बलवान बनाना होगा। उनके ही शब्दों में “हम अपने जातीय जीवन की चिति को पहचानकर उसको प्राकृत सस्कारों के द्वारा बलवती करने का प्रयत्न करें। इसी में हमारे राष्ट्र का चरमोत्थान है। उसी के द्वारा हम मानवता की सेवा करने में समर्थ हो सकेंगे और तभी सफल होगा हमारा चिराकाक्षित ध्येय”—

“सर्वे भवन्तु सुखिनः सर्वे सन्तु निरामया ।

सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःखभाग्भवेत्॥”²

1 उपाध्याय दत्तोपन्त ठेगड़ी मा स गोलवलकर एकात्म मानव दर्शन पृ० 75 1991

2 उपाध्याय राष्ट्र-चिन्तन, पृ० 132

उपाध्याय जी राष्ट्र के विराट् को फिर से जगाना चाहते हैं क्योंकि शक्तिशाली विराट् के रहने से ही राष्ट्र का चतुर्दिक विकास हो सकता है एवं लोकतंत्र सफल हो सकता है।

2.4 मानव ही सर्वोपरि

उपाध्याय जी के दर्शन का केन्द्र-बिन्दु मानव है। उनका चिन्तन "सम्पूर्ण मानव" को इकाई मानकर चलता है। वे कहते हैं कि पूजावाद का आधार "आर्थिक मनुष्य" है तथा समाजवाद का आधार 'सामूहिक मनुष्य' है। दोनों व्यवस्थाओं में मनुष्य का विचार परिमाणात्मक आधार पर होता है, गुणात्मक आधार पर नहीं होता है। दोनों व्यवस्थाओं में मनुष्यता का विचार नहीं है। दोनों ने मनुष्य को व्यवस्था के निर्जीव यन्त्र का पुर्जा मात्र बना डाला। इन व्यवस्थाओं में मानव की विविधताओं और विशेषताओं के लिए कोई स्थान नहीं है। उपाध्याय जी कहते हैं कि ये व्यवस्थाएँ मनुष्य को ऊँचा उठाने के स्थान पर उसे मशीन का पुर्जा मात्र बना देती हैं। उसका अपना व्यक्तित्व नष्ट हो जाता है। मनुष्य का अमानवीकरण हो जाता है। इन दोनों व्यवस्थाओं ने मनुष्य को नगण्य माना है।

दीनदयाल जी के अनुसार उपर्युक्त दोनों व्यवस्था हमें अधोगामी मार्ग की ओर ले जानेवाली हैं। अतः वे कहते हैं कि मानव की मर्यादा के लिए आत्मिक बल के प्रति आनुगत्य अपेक्षित है। प्रयास करने पर मनुष्य मानव से देवता बन सकता है। वे मानव-जीवन का विचार समग्रदृष्टि से करते हैं। उनका कहना है कि मानव-जीवन को टुकड़े-टुकड़े में करके विचार नहीं करना चाहिए। इस प्रकार के विचार से मानव विकास संभव नहीं हो सकता¹। उपाध्याय जी मानव का विचार सर्वांगीण दृष्टि से करते हैं तथा अपने दर्शन का केन्द्र इसी मानव को मानते हैं।

2.5 आर्थिक लोकतंत्र

आर्थिक लोकतंत्र के स्वरूप को महात्मा गाँधी ने बताया है "Mass production by Masses" कि अधिक उत्पादन अधिक व्यक्तियों द्वारा। परन्तु पं० दीनदयाल उपाध्याय ने इसी बात को दूसरी

1 उपाध्याय, दीनदयाल, राष्ट्र-जीवन की दिशा, पृ० 192

शब्दावली में कहा है "Expansion of the Self-Employed Sector (ऐसे क्षेत्र का विस्तार जिसमें श्रम करने वाला ही उसका समान वितरण की व्यवस्था करे।) इसका व्यावहारिक स्वरूप संभव है। यह दुर्भाग्य की बात है कि आज के राजनीतिक दल आर्थिक लोकतंत्र के सिद्धान्त में ईमानदारी से विश्वास नहीं करते और न उसे कार्यान्वित करना चाहते हैं। अतः आर्थिक लोकतंत्र के आदर्श के प्रति यदि निष्ठावान ढंग से कार्य किया जाय तो उसे कार्य रूप में परिणत करना असंभव न होगा।

2.6 साम्यवाद, पूँजीवाद एवं एकात्ममानववाद

पं० दीनदयाल उपाध्याय का आर्थिक चिन्तन भारतीय सस्कृति पर आधारित है। वे अपने आर्थिक चिन्तन द्वारा मानव का सर्वांगीण विकास करना चाहते हैं जो उसकी समस्त आवश्यकताओं की पूर्ति कर सकें। उनका कहना है कि समाज में व्याप्त आर्थिक विषमता को हटाने के लिए पश्चिम के चिन्तकों ने साम्यवाद और पूँजीवाद नामक दो प्रणालियों को जन्म दिया। दोनों आर्थिक प्रणालियाँ अर्थ और काम को ही केवल मानव जीवन का लक्ष्य मानती हैं। अतः दोनों के दृष्टिकोण एकांगी हैं।

अपने आप को समाजवादी या साम्यवादी कहलाना आजकल का फैशन बन गया है तथा राजनीतिक दलों में समाजवादी बनने की होड़ सी लगी है। यह बताकर दीनदयाल जी ने कहा था यूरोप में समाजवाद या साम्यवाद के अनेक प्रकार प्रचलित हैं। हिटलर, मुसोलिनी, स्टालिन, सभी अपने आपको समाजवादी कहते थे। भारत में भी सभी प्रकार के समाजवादी हैं। कुछ नेता यूरोपीय साम्यवाद को भारतीय रूप देने की बात करते हैं। एम० एन० राय ने जीवन के अंतिम चरण में समाजवाद को त्याग दिया।¹

पश्चिम में औद्योगिक क्रान्ति के बाद यत्र युग के साथ ही पूँजीवादी रचना प्रारम्भ हुई। जोसेफ शूम्पीटर ने अपने "पूँजीवाद, समाजवाद" नामक अंग्रेजी पुस्तक में कहा है—“पूँजीवादी अर्थव्यवस्था स्थिर नहीं है और न कभी वह स्थिर हो सकती है। वह धीमी गति से विस्तार भी नहीं

1 उपाध्याय, दिव्यदर्शन, पृष्ठ 2-3, 1960, पृष्ठ 506

कर पाती। नये-नये औद्योगिक उपक्रमों के द्वारा उसमें भीतर से निरंतर एक परिवर्तन होता जाता है क्योंकि उपभोग की नयी वस्तुएँ बाजार में आती रहती हैं। विद्यमान औद्योगिक रचना में नये अवसर उपलब्ध होते हैं। किसी भी विद्यमान अवस्था में उद्योग के नियमों में लगातार परिवर्तन होता रहता है। एक अवस्था परिपूर्ण होने से पूर्व ही टूट जाती है। पूँजीवाद समाज में आर्थिक प्रगति का अर्थ सर्वत्र गड़बड़झाला है।”¹

उपाध्याय जी के अनुसार पूँजीवादी समाज-व्यवस्था में उत्पत्ति, उपभोग, विनिमय और वितरण पर किसी प्रकार का नियंत्रण न होने के कारण पूँजीपति किसी भी वस्तु का उत्पादन अधिकतम लाभ की दृष्टि से करता है। इसका परिणाम यह होता है कि बड़े उद्योगपति ही इस क्षेत्र में शेष रह जाते हैं। इसप्रकार इस व्यवस्था में एकाधिकार की स्थापना हो जाती है। इस व्यवस्था के कारण समाज में पूँजीपति वर्ग और श्रमिक वर्ग स्थापित हो जाते हैं। इनके हितों में परस्पर विरोध पाया जाता है, जिसके परिणाम स्वरूप उनमें निरन्तर संघर्ष की स्थिति उत्पन्न हो जाती है। इस व्यवस्था में श्रमिकों का स्थान गौण होता है। अतः पूँजीवादी अर्थव्यवस्था “मानव का विकास करने में असमर्थ सिद्ध हुई है।

पूँजीवाद के विरोध में समाजवादी-अर्थव्यवस्था आयी, किंतु वह भी मानव को उसकी प्रतिष्ठा नहीं दे पायी। उसने पूँजी का स्वामित्व राज्य के हाथ में देकर सतोष कर लिया। पूँजीवाद और समाजवाद इन दोनों ही व्यवस्थाओं में मानव के सही एवं पूर्ण रूप को नहीं समझा गया।² एक में उसे स्वार्थी, अर्थपरायण संघर्षशील, मत्स्यन्याय-प्रवण माना गया तो दूसरी में व्यवस्थाओं और परिस्थितियों का दास अकिंचन एवं अनास्थायी माना गया है। शक्तियों का केन्द्रीकरण दोनों में अभिप्रेत है। फलतः दोनों का परिणाम अमानवीकरण में हुआ है।³

1 ठगडी दत्तोपन्त, उपाध्याय विचार दर्शन खण्ड 9 पृ० 79-80, 1991

2 हम न समाजवादी चाहते हैं और न ही पूँजीवाद वरन् मनुष्य की प्रगति और प्रसन्नता चाहते हैं। इन दोनों ही दर्शनों में मनुष्य मात्र मुह्य बन कर रह जाता है। उपाध्याय ठगडी दत्तोपन्त, गोवलकर, एकात्म मानवदर्शन 1991 पृ० 71-72

3 उपाध्याय, ठगडी दत्तोपन्त, गोवलकर, एकात्म मानवदर्शन 1991 पृ० 71-72

जिलास (D Illas) के अनुसार शोषको का पुराना वर्ग समाप्त हो चला है किंतु नौकरशाही का नया शोषक वर्ग उत्पन्न हो रहा है। कार्लमार्क्स ने इतिहास का जो विश्लेषण किया, उसमें कम्युनिज्म को पूंजीवाद की स्वाभाविक परिणति माना है। पूंजीवाद में ही पूंजीवाद के विनाश के बीज छिपे हुए हैं यह उसका प्रतिपादन है।

दीनदयाल जी के अनुसार पूंजीवादी अर्थव्यवस्था मनुष्य को एक अर्थलोलुप प्राणी मानकर चलती है। उसके सभी निर्णय आर्थिक दृष्टिकोण से होते हैं। मानव-श्रम क्रय-विक्रय की वस्तु है। इस व्यवस्था में व्यक्ति का निजी व्यक्तित्व नष्ट हो जाता है। इस व्यवस्था में भूखे और निर्धन की चिन्ता नहीं की जाती है सम्पन्न व्यक्तियों की ही चिन्ता की जाती है।¹ इसलिए उपाध्याय जी मानते हैं कि पूंजीवादी व्यवस्था द्वारा मानव का विकास असम्भव है। वे समाजवादी अर्थव्यवस्था के प्रतिक्रियावादी मानते हैं, क्योंकि इसका जन्म पूंजीवाद के विरोध में हुआ है।² साम्यवादियों का यह कथन है कि पूंजीवादी अर्थव्यवस्था अधिकाधिक जनसंख्या का एकीकरण, उत्पादन का अधिकाधिक केन्द्रीकरण एवं थोड़े-से हाथों में अधिकाधिक धन का संचयन करती है।³ उपाध्याय जी समाजवादी और साम्यवादी अर्थव्यवस्था को भी नाना प्रकार के दोषों से युक्त मानते हैं। “पूंजीवादी अर्थव्यवस्था ने तो केवल अर्थपरायण मानव का विचार किया तथा अन्य क्षेत्रों में उसे स्वतन्त्र कर दिया। अतः वह कुछ मात्रा में अपने व्यक्तित्व का विकास कर सका। किन्तु साम्यवादी-व्यवस्था तो मात्र जातिवाधक मानव का ही विचार करती है। वहाँ व्यक्तिगत स्वतंत्रता नाम की कोई चीज नहीं है।”⁴

उपाध्याय जी उपरोक्त दोनों व्यवस्थाओं के विरोधी हैं। क्योंकि दोनों ही व्यवस्थाओं में मनुष्य मात्र पुर्जा बनकर रह जाता है। वे कहते हैं, “हमें समाजवाद अथवा पूंजीवाद नहीं, “मानव”

1 उपाध्याय एकात्ममानववाद पृ० 78

2 उपाध्याय एकात्ममानववाद पृ० 79 ”

3 कम्युनिस्ट मैनीफेस्टो

का उत्कर्ष चाहिए। 'मानव' को दौंव पर लगाकर आज दोनों लड़ रहे हैं दोनों ने न तो मानव को समझा और न उन्हें मानव की चिन्ता है।¹ उन्होंने मनुष्य को एकात्म रूप में देखा है। उनका एकात्म मानववाद जीवन के किसी भी पक्ष को नहीं छोड़ता। उनका कहना है कि जहाँ एकात्मवाद है, जिस सस्कृति में 'सर्वम् खल्विदं ब्रह्म', 'नेह नानास्ति किञ्चन' एकमेवाद्वितीय ब्रह्म ऐसी वेद-घाषणाएँ और एकात्मवाद के प्रचार विद्यमान हैं वहाँ रूसी साम्यवाद तो बाहरी वस्तु हो जाती है। पंडित जी सम्पूर्ण मानवतावाद के सिद्धान्त का प्रतिपादन करते हुए कहते हैं कि यह ऐसा सिद्धान्त है जिसमें बुद्धि सार्वभौमिकता प्राप्त कर लेती है। जो सार्वभौमिक प्रकृति के हो, उनकी विचारधारा वास्तव में केवल मानव जाति तक ही सीमित नहीं रहती। वे आशा करते थे कि मानवीय चेतना सर्वव्यापक चेतना में विकसित हो। उनकी कल्पना सम्पूर्ण सासारिक राज्य की थी जिसमें सभी राष्ट्रों, सस्कृतियों का योगदान था और एक मानव धर्म जो सारे धर्मों के योग से परिपूर्ण हो। उनका कहना था कि एक मनुष्य का विभिन्न प्रणालियों से संबंध केवल उसकी चेतना विकसित होगी उतने ही उच्च और बड़ी प्रणाली से वह सम्बन्धित होगा। उपाध्याय जी का ऐसा विचार है कि एक मनुष्य को भी एकात्मता के दृष्टिकोण से ही देखा जाना चाहिए, शरीर, मानस, बुद्धि और आत्मा को अलग-अलग नहीं समझना चाहिए।²

एकात्ममानववाद की प्रणाली में शरीर, मन, बुद्धि, आत्मा, समाज, राष्ट्र तथा धर्म, अर्थ काम और मोक्ष का सम्मिलित रूप से चिन्तन किया गया है। इसी प्रणाली के द्वारा समाज में सतुलन बनाये रखते हुए आर्थिक न्याय संभव है। आर्थिक क्षेत्र की विविध समस्याओं का समाधान एकात्म मानववाद के द्वारा ही संभव है। उपाध्याय जी का मत है कि एकात्म मानववाद पर आधारित आर्थिक विकेंद्रीकरण के द्वारा ही हम मानव को सुखी बना सकते हैं। हमारी सम्पूर्ण व्यवस्था का केन्द्र मानव होना चाहिए जो 'यत् पिण्डे तद्ब्रह्मांडं' के न्याय के अनुसार समष्टि का जीवमान प्रतिनिधि एवं

उसका उपकरण है। उसके अनुसार भौतिक उपकरण मानव के सुख के साधन है, साध्य नहीं। हमारा आधार एकात्म मानव है जो अनेक एकात्म समष्टियों का एक साथ प्रतिनिधित्व करने की क्षमता रखता है। एकात्म मानववाद के आधार पर हमें जीवन की सभी व्यवस्थाओं का विकास करना होगा।¹

2.7 विकेंद्रित अर्थ-व्यवस्था और उसकी विशेषताएँ

जब तक एक-एक व्यक्ति की विशिष्टता एवं विविधता को ध्यान में न रखकर हम उसके विकास की चिंता नहीं करेंगे तब तक मानवता की सच्ची सेवा नहीं हो सकती। मानवता की सेवा में ही सामाजिक एवं आर्थिक न्याय है। आर्थिक न्याय विकेंद्रित-अर्थव्यवस्था द्वारा ही संभव है, जिसकी निम्नलिखित प्रमुख विशेषताएँ हैं-

- १- प्रत्येक व्यक्ति को न्यूनतम जीवन स्तर की आश्वस्ति तथा राष्ट्र की सुरक्षा सामर्थ्य की व्यवस्था।
- २- इस स्तर के उपरान्त उत्तरोत्तर समृद्धि, जिससे व्यक्ति व राष्ट्र को वे साधन उपलब्ध हो सकें जिनसे वह अपनी चिंता के आधार पर विश्व की प्रगति में अपना योगदान कर सके।
- ३- स्वस्थ व्यक्ति को अभीष्ट रोजगार का अवसर देना तथा प्रकृति के साधनों को मितव्ययिता के साथ उपयोग करना।
- ४- राष्ट्र के उत्पादक उपादानों के विचार पर अनुकूल, प्रौद्योगिकी का विकास करना।
- ५- अर्थव्यवस्था "मानव" की अवहेलना न कर उसके विकास में साधक हो तथा समाज के सांस्कृतिक एवं अन्य जीवन-मूल्यों की रक्षा करे।
- ६- विभिन्न उद्योगों आदि में राज्य, व्यक्ति तथा उक्त संस्थाओं के स्वामित्व का निर्णय व्यावहारिक आधार पर हो।

प० दीनदयाल जी का आग्रह रहता था कि 'ऐसे विकेंद्रित लघु यत्राधिष्ठित छोटे उद्योगों की व्यापक नींव को आधारशिला मानकर उसके लिए आवश्यक उत्तम से उत्तम यंत्रों मध्यम स्तरीय प्राविधियों (तकनीकों) और विद्युत शक्ति का उपयोग करना चाहिए।'¹

उपाध्याय जी विकेंद्रकरण की कसौटी को उद्योग एव खेती जैसे प्रमुख उद्योगों पर लागू करना चाहते थे। वे बड़े-बड़े उद्योगों को भारत के विकास की दृष्टि से अनुपयुक्त मानते थे। उनका कथन था कि बड़े-बड़े उद्योग समस्याओं को सुलझाने के स्थान पर, पैदा अधिक कर देते हैं।²

बड़े उद्योगों में सदैव एक स्थान पर केन्द्रीकरण की प्रवृत्ति रहती है जिससे सार्वदेशिक एव विस्तृत विकास के मार्ग में बाधा पहुँचती है।³ बड़े-बड़े उद्योग विकेंद्रीकरण तथा समान वितरण के विरोध में जाते हैं जिसके द्वारा समाज में शक्ति के केन्द्रीकरण एव विषमता की वृद्धि होती है।

राजनीति में व्यक्ति की रचनात्मक क्षमता को भारी पैमाने पर किया गया उद्योगीकरण नष्ट करता है। ऐसे उद्योग में व्यक्ति स्वयं भी मशीन का एक पुर्जा बनकर रह जाता है। इसलिए तानाशाही की भौति ऐसा उद्योगीकरण भी वर्जनीय है।⁴ गान्धी जी भी लिखते हैं, मैं नहीं समझता कि किसी भी देश के लिए किसी भी अवस्था में बड़े कल कारखानों का विकास करना आवश्यक है।'⁵

2.8 अन्त्योदय

उपाध्याय जी आर्थिक प्रगति का मापदण्ड समाज के सबसे नीचे के स्तर पर विद्यमान व्यक्ति से करते हैं वे यह मानते हैं कि यदि भूख, नग, लोगों का जीवन-स्तर नहीं उठता है तो इसका

1 उपाध्याय विचार दर्शन खण्ड 4 1991 पृ० 45

2 बड़े उद्योग में मानव एक बड़ी भारी मशीन का हृदयहीन समष्टि का पुर्जा मात्र बन जाता है। यह मानव के लिए उपयोगी ही है। भारत की संस्कृति में कभी मानव को हटाकर विचार नहीं किया गया। गान्धी जी भी अपने चिन्तन में मानव को ही विशेष महत्व देते हैं।

3 हरिजन 1 सितम्बर 1946

तात्पर्य है कि उस समाज में आर्थिक प्रगति नहीं हो पा रही है। ऐसे ही लोगो के जीवन-स्तर को उठाने के लिए वे नाना प्रकार के छोटे-छोटे उद्योगो को स्थापित करना चाहते हैं।

उनका कथन है कि उन्हें भगवान् ने हाथ तो दिए हैं, परन्तु वे स्वतः उत्पादक नहीं बन सकते। उनके लिए शासन से पूजी का सहयोग आवश्यक है। श्रम और पूजी के सहयोग से उसका जीवन-स्तर उन्नत हो सकता है। वे यह मानते हैं कि जैसे प्रकृति और पुरुष के सम्बन्ध से सृष्टि होती है उसी प्रकार उनके श्रम और पूजी के संयोग से उनके सुखमय जीवन की भी सृष्टि हो सकती है।¹ वे कहते हैं कि हमारी उपलब्धियों का मानदण्ड वही मानव है, जो अनिकेत और अपरिग्रही है। वे मानते हैं कि शासन आर्थिक संरचना की रूपरेखा तैयार करते समय उन लोगो को ध्यान में नहीं रखता। अतः शासन द्वारा उनको पक्के, सुन्दर घर बनाकर देने चाहिए ताकि उनके बच्चों और स्त्रियों को शिक्षा की भी व्यवस्था करनी चाहिए। उन्हें हमें उद्योगो और धन्यो की शिक्षा देकर उनकी आय को ऊँचा उठाने को प्रयत्न करना चाहिए। जब तक हम उनके जीवन को उन्नत नहीं कर पायेंगे तब तक आर्थिक विषमता बनी ही रहेगी। उनका दृष्टिकोण है कि स्वदेशी एवं विकेंद्रित अर्थव्यवस्था के द्वारा ही उनके जीवन को सुदृढ़ और समृद्ध बनाया जा सकता है।

2.9 मानव और मशीन

उपाध्याय जी के अनुसार प्रौद्योगिकी का सम्बन्ध मशीन से है। अतः इसका चुनाव सही ढंग से विचारपूर्वक करना चाहिए। योग्य मशीन रहने पर ही श्रमिक को श्रमिक की सज़ा देकर उसे उत्पादक बना सकते हैं नहीं तो वह केवल उपभोक्ता बनकर ही रह जायगा। जो बैल हल के लिए उपयोगी है वे ही ट्रैक्टर का प्रयोग करने पर निरर्थक सिद्ध होंगे। अतः देश में उपलब्ध उत्पादन-उपकरणों के साथ मेल खानेवाली मशीन का ही प्रयोग करना चाहिए। श्रम और शक्ति, पूजी और

1. उपाध्याय जी का चिंतन सांख्यदर्शन से प्रभावित लगता है। सांख्य का मत है कि प्रकृति और पुरुष के सम्बन्ध से सृष्टि होती है। ऐसा प्रतीत होता है कि उपाध्याय जी ग्राम रूपी प्रकृति और पूजी रूपी पुरुष के सम्बन्ध से जीवन की सृष्टि करना चाहते हैं। उनका कथन है कि इनमें से किसी की भी उपहेलना नहीं की जा सकती।

प्रबन्ध माल और माग ये सभी मशीन के स्वरूप को निश्चित करने वाले होने चाहिए। मनुष्य ने इनके बदलते हुए स्वरूप के साथ मशीन का आविष्कार किया। ऐसा कहा जाता है कि “आवश्यकता आविष्कार की जननी है”। किन्तु आज मशीन के लिए मनुष्य को ही बदलने पर विवश किया जा रहा है। सम्पूर्ण उत्पादन प्रणाली एक मशीन पर केन्द्रित हो गयी है और आविष्कार आवश्यकताओं का निर्माण कर रहे है।¹

उनके विचारों में मशीन एक ओर श्रम बचत का माध्यम बनकर मनुष्य को बेकार बनाती है तो दूसरी ओर श्रम की उत्पादन क्षमता बढ़ाकर उसे वास्तव में कमजोर बनाती है। बिना मशीन यदि मनुष्य बेकार रहता है तो वह कुछ मशीनों के सहारे अर्ध बेकार रहता है। अर्ध बेकारी को पूरा काम देकर यदि उसकी आय में परिवर्तन कर दिया जाय तो बड़ी हुई आय से वह औरों को भी काम दे सकेगा। अतः एक विकासशील अर्थव्यवस्था को गति देने के लिए मशीनों का प्रयोग कर उत्पादकता बढ़ाना नितान्त आवश्यक है।

किन्तु उपाध्याय जी का कहना है कि जब मशीन के प्रयोग से मजदूरों की छटनी होती है अर्थात् उनकी मात्रा घटाकर कम की जाती है तथा वे बेकार होकर समाज पर भार बन जाते हैं, या फिर से खेती लगाकर खेती का विपणनीय अतिरेक कर देते हैं तो एक ओर गल्ले का दाम बढ़ जाता है तथा दूसरी ओर किसान की मशीनों से बने माल की माँग कम हो जाती है। अतः माँग के कम होने के कारण उन्हें भी अधिक उत्पादकता होने के बाद भी उत्पादन माल की कम खपत होने से अपना उत्पादन कम करना पड़ता है। इस प्रकार वे भी एक प्रकार से अर्ध बेकार हो जाते हैं। इस प्रकार मशीन के सुधार के कारण जब छटनी होती है तो उससे अर्थव्यवस्था में एक प्रतिक्रिया उत्पन्न हो जाता है।²

इन उपर्युक्त कारणों से आज देश में जहाँ कुछ लोग मशीन के पक्ष में हैं तो वही दूसरी ओर कुछ ऐसे लोग भी हैं जो मशीन को अपना कट्टर दुश्मन मानते हैं। एक मशीनो के अभिनवीकरण का अभाव को ही भारत की गरीबी का कारण मानकर चलते हैं तो दूसरे अमानवीकरण और मन्त्रीकरण का ही देश के विनाश के लिए जिम्मेदार ठहराते हैं। परन्तु उपाध्याय जी कहते हैं कि “मशीन न तो मनुष्य का शत्रु है और न मित्र। वह एक साधन है तथा उसकी उपादेयता समाज की अनेक शक्तियों क्रियाप्रतिक्रिया पर निर्भर करती है।”¹

किसी भी नयी मशीन के कारण अर्थ-व्यवस्था को गति प्राप्त हो सकती है यदि -

1. बड़ी हुई उत्पादकता से प्राप्त आय का श्रमिकों और पूँजी लगाने वालों में ठीक-ठीक वितरण हो सके।

2. इस आय का कुछ-न-कुछ अंश चित्तसचय तथा उपभोग दोनों के काम आये।

2. देश में पूँजी निर्माण की गति इतनी हो कि नई मशीनों को खरीदने में व्यय करने के बाद भी वह इतनी बची रहे कि केवल छटनी किये हुए मजदूर को ही नहीं, अन्यो को भी काम देने के लिए उद्योग धन्धे प्रारम्भ किये जा सकें।

स्पष्ट है कि दीनदयाल जी मशीन को काल सापेक्ष मानते हैं। मशीन को आर्थिक आवश्यकताओं के अनुकूल होना चाहिए। अगर मशीनीकरण हमारे सांस्कृतिक एवं सामाजिक मूल्यों का पोषक नहीं है तो कम-से-कम अवरोधी अवश्य होना चाहिए।

अध्याय 3

समाजवादी मूल्य-दर्शन

3.1 सामान्य परिचय

बीसवी शताब्दी के पहले सात दशको में विश्व के विभिन्न भागों में राष्ट्रीय तथा अन्तर्राष्ट्रीय स्तर पर समाजवादी आदर्शों से प्रभावित होकर अनेक राजनैतिक आन्दोलनों, संघर्षों तथा क्रान्तियों का संचालन किया गया। इस सभी राजनैतिक गतिविधियों का उद्देश्य एक ऐसी न्यायोचित सामाजिक-व्यवस्था की स्थापना थी जिसमें सभी लोग शोषण, दमन, अनुचित, पक्षपात, उत्पीड़न तथा कुरता की स्थितियों से मुक्त होकर बिना किसी भय और विवशता के अपनी रुचियों तथा क्षमताओं का सम्पूर्ण स्वतन्त्रता से रचनात्मक विकास कर सकें। 'यह सिद्धान्त अथवा समाजवादी आदर्श इतनी तजी से अपना स्थान विभिन्न राष्ट्रों के लोगों के दिलों-दिमाग में बैठने लगा कि इन सात दशकों में लगभग पचास देश जिनमें सोवियत संघ, युगोस्लाविया, चीन अनेक पूर्वी यूरोपीय देश, उत्तरी कोरिया, क्यूबा, वियतनाम, अंगोला इत्यादि शामिल हैं, अपनी राजनैतिक तथा आर्थिक व्यवस्थाओं को समाजवादी घोषित करने में गर्व का अनुभव करते थे। परन्तु अन्तर्राष्ट्रीय समाजवादी आन्दोलनों में व्याप्त तीव्र विवादों तथा विरोधों का संकेत आपसी दोषारोपणों तथा भर्त्सनाओं में स्पष्ट झलकता था। यदि अन्तर्राष्ट्रीय स्थिति इतनी विवादास्पद दिलचस्प तथा भ्रामक थी तो सविधान संशोधन द्वारा समाजवादी सामाजिक व्यवस्था को संवैधानिक लक्ष्य घोषित कर देने के बाद हमारे देश में भी किसी किस्म के देशी रूपान्तरित संस्करणों की कोई कमी नहीं रही है। हमारे यहाँ भी समाजवाद का शोर इतना बढ़ा कि वैदिक तथा सिक्ख समाजवाद से लेकर गांधीवाद, नेहरूवाद, लोहियावादी, आचार्य नरेन्द्रदेव, जयप्रकाश नारायण के अनुयायी इत्यादि सभी समाजवाद की परिभाषा अपने-अपने विचारों के माध्यम से प्रगट करने लगे।

सामाजिक सदर्थों में मानवतावादी, उदारवादी दृष्टिकोण को यथार्थपरक व्यावहारिक रूप देते हुए उत्पादन साधनों के व्यक्तिगत स्वामित्व के स्थान पर सामूहिक स्वामित्व को प्रस्तावित किया गया

ताकि कोई भी व्यक्ति या सामाजिक वर्ग दूसरे व्यक्तियों या वर्गों पर अपने सम्पत्ति के कारण प्रभुसत्ता स्थापित कर मनमानी न चला सके। इसप्रकार एक ऐसे समाज की कल्पना की गई जिसका मुख्य उद्देश्य उत्पादन शक्तियों के समुचित योजनाबद्ध विकास द्वारा मानवीय श्रम को अपमानजनक विवशतापूर्ण स्थितियों से निकालकर श्रम की उपलब्धियों के विवेकपूर्ण न्यायोचित वितरण की व्यवस्था के लिए व्यक्तिगत सम्पत्ति के स्थान पर सामूहिक सम्पत्ति की स्थापना करना होगा। धीरे-धीरे इस कल्पना की सुस्पष्ट तथा व्यवस्थित अभिव्यक्ति एक ऐसी सामाजिक व्यवस्था के निर्माण के लक्ष्य में हुई जिसमें उत्पादन वितरण तथा उपभोग का संयोजन पूँजीपतियों के लाभ के हितों द्वारा निर्धारित न होकर मानवीय आवश्यकताओं द्वारा निर्धारित होगा। यह भी सभी समाजवादियों की मान्यता बन गई कि उत्पादन की ऐसी व्यवस्था सिर्फ सामूहिक सम्पत्ति पर सामाजिक नियन्त्रण के माध्यम से ही संभव है। व्यक्तिगत सम्पत्ति के रहते हुए समाजवाद के आदर्श की सिद्धि लगभग असंभव है। इस प्रकार पूँजीवाद तथा समाजवाद को मूलतः विरोधी व्यवस्थाएँ स्वीकार करते हुए एक ही शक्ति को दूसरे के लिए सकटदायी माना गया।

3.2 सांस्कृतिक समाजवाद के स्तम्भ आचार्य नरेन्द्रदेव

सिद्धान्त रूप में आचार्य नरेन्द्र देव मार्क्सवाद के द्वन्द्वात्मक भौतिकवादी सिद्धान्त, इतिहास की आर्थिक व्याख्या तथा वर्ग संघर्ष के सिद्धान्त से सहमत थे और इसप्रकार विचारधारा की दृष्टि से मार्क्सवादी थे। वे यह स्वीकार करते थे कि मार्क्स ने सामाजिक विकास के लिए जिन नियमों को प्रस्तुत किया वे प्राचीन काल से ही समाज में प्रचलित रहे हैं। समाज में आर्थिक ढाँचे में परिवर्तन के साथ समाज की रचना में भी परिवर्तन होता रहा है। यह परिवर्तन द्वन्द्वात्मक ढंग से वर्ग संघर्ष के साथ जुड़ा हुआ है तथा मार्क्सवादी के रूप में आचार्य नरेन्द्र देव ने भौतिकवाद के सम्पूर्ण दर्शन को कभी स्वीकार नहीं किया। नैतिक-मूल्यों की प्राथमिकता में उन्हें विश्वास था, इसी लिए समाजवाद के मानववादी स्वरूप पर उनका सदैव आग्रह रहा। आचार्य जी ने समाजवाद को एक राजनीतिक आन्दोलन के साथ ही एक सांस्कृतिक आन्दोलन भी माना।

आचार्य नरेन्द्र देव की धारणा है कि "मनुष्य रोटी, शांति एवं स्वतन्त्रता तीनों चाहता है और ये सब बातें सच्चे समाजवाद की स्थापना द्वारा ही प्राप्त हो सकती हैं।"¹ उनके विचार में "जब

समाज के हित के लिए उद्योग व्यवसाय का संगठन होगा और उत्पादन के सारे साधन व्यक्तियों की मिलकीयत न हाकर समाज की मिलकीयत बन जाएंगे तो समाज अपने साधनों के अनुसार जीवन की आवश्यकताओं को पूरा करने के लिए इतने परिमाण में वस्तुओं का उत्पादन करेगा कि समाज के प्रत्येक सदस्य को पूरी स्वतन्त्रता के साथ अपनी शक्तियों के विकास का अवसर मिलेगा।”¹ आचार्य जी का कहना है कि समाज के हाथ में जब उत्पन्न वस्तुओं का वितरण और विनिमय होगा तो समाज में दरिद्रता और शान्ति के स्थान पर तुष्टि-पुष्टि और शांति विराजेगी।”²

आचार्य नरेन्द्रदेव खेती के व्यवसाय को राजकीय उद्योग में बदलने के पक्ष में नहीं थे। वे तत्कालीन सोवियत रूस में प्रचलित सामूहिक खेती के भी विरुद्ध थे। उनका विश्वास “सहकारी कृषि की प्रथा में था जिसमें सबकी जमीन एक साथ जोती-बोई जाए तथा फसल काटने के वक्त रकम और क्षेत्रफल के हिसाब से पैदावार बाँट ली जाए।”³

आचार्य नरेन्द्रदेव जी यह स्वीकार करते हैं कि समाजवादी समाज में भी विभिन्न प्रकार के कार्यों को सुचारु रूप से सम्पन्न करने के लिए विभिन्न तरह के पेशे रहेंगे अतः पूर्ण समता स्थापित करना सम्भव नहीं है।”⁴

3.3 क्रान्ति का अर्थ

आचार्य नरेन्द्र देव सामाजिक परिवर्तन के कारक के रूप में क्रान्ति को परिभाषित करते हैं। आप के अनुसार हिंसा और मारकाट क्रान्ति नहीं कहला सकती बल्कि सामाजिक आर्थिक संरचना में बुनियादी परिवर्तन ही क्रान्ति है। आचार्य जी कहते हैं कि साम्यवादी रूस, साम्यवादी चीन विद्यमान, कपूचिया, क्यूबा तथा पूर्वी योरोप के तथा कथित साम्यवादी राज्य इसके स्पष्ट उदाहरण हैं। क्यूबा

1 मुकुट बिहारी लाल नरेन्द्रदेव युग और नेतृत्व, पृ 474-75

2 वही नरेन्द्र देव जीवन और सिद्धान्त पृ 190

3 मुकुट बिहारी लाल नरेन्द्रदेव युग और नेतृत्व पृ 475

4 वही, पृ 476

ओर चीन को छोड़कर सभी देश जनतन्त्र की ओर बढ़ रहे हैं। आचार्य जी का कहना है कि- 'क्रान्ति हनुमान चालीसा नहीं है कि उसका नित्य पाठ किया जाय। क्रान्तिकारी समाजवादी की क्रान्ति दूध के उफान की तरह नहीं है जो पानी का छीटा पड़ते ही तुरन्त शान्त हो जाता है।'¹ नरेन्द्र देव जी ऐसे क्रान्तिकारियों को निरर्थक मानते थे जो सर्वत्र सुधारवाद की गंध पाते हैं। उनके लिए जनतन्त्र भी सुधारवाद का एक अंग है तथा सांस्कृतिक आन्दोलन और रचनात्मक कार्यक्रम भी सुधारवादी हैं।²

आचार्य नरेन्द्र देव का स्पष्ट मत था कि यदि हम प्रत्येक कार्य का यह कहकर तिरस्कार करेंगे कि यह सुधारवादी है और क्रान्ति के आसरे बैठे रहेंगे तो हमारे लिए क्रान्ति की घड़ी कभी नहीं आयेगी। आचार्य जी का कहना है कि क्रान्तिकारी की दृष्टि पैनी और व्यापक होती है कोई भी अच्छा काम उसके लिए त्याज्य नहीं होता। "लोकशिक्षा के जितने भी काम हैं, वह सब क्रान्ति के अन्तर्गत ही आते हैं।"³ क्रान्तिकारी ध्येय को सदा सामने रखकर ही चलता है।

आचार्य जी का कहना है कि "विशुद्ध साविधानिकता और सशस्त्र विद्रोह दोनों ही निन्दनीय हैं।" उनके अनुसार जनतांत्रिक साधन और संवैधानिक संसदीय साधन सर्वथा एक नहीं हैं। वे कहते हैं कि जनतांत्रिक साधनों में हड़ताल और सत्याग्रह जैसे शान्तिमय संघर्षों का भी समावेश है। आचार्य जी कहते हैं कि "आतंकवादी कर्म तथा षड्यन्त्रात्मक हिंसा, अराजकतावाद और हताशा की बचकानी विकृतियाँ हैं। दुनिया में कहीं भी लोकतन्त्र ने समाजवादी प्रकार के सशस्त्र विद्रोह के आगे घुटने नहीं टेके। उनके अनुसार समाजवादी क्रान्ति का हित जनतांत्रिक शक्तियों को मजबूत करने में है।"⁴

1 भारतीय राष्ट्रीयता का सवाल-नरेन्द्र देव पृ 296

2 वही पृ० 298

3 प्रेम गरीब भारत में सामाजिक-सांस्कृतिक परिवर्तन, पृ० 49

आचार्य जी सामाजिक क्रान्ति के तैयारी के विषय में कहते हैं कि हमें बराबर जनतात्रिक और तदनुकूल शांतिमय तथा अहिंसक रहना होगा और लोकतात्रिक मनोभाव के भारतीयों को यह आश्वासन देना होगा कि हम लोकतात्रिक समाजवाद के हामी हैं तथा तानाशाही लादने का हमारा कोई इरादा नहीं है। हम अपने लक्ष्य को प्राप्त करने के लिए लोकतात्रिक साधनों का प्रयोग करेंगे।¹ इस सन्दर्भ में उन्होंने शिक्षा, संगठन, रचना और संघर्ष को महत्वपूर्ण माना है।

आचार्य नरेन्द्रदेव का कहना है कि क्रान्ति अनैतिक नहीं है। यह नीति-निरपेक्ष या निरैतिक भी नहीं है। क्रान्ति को अनेतिक या निरैतिक साधनों से आगे नहीं बढ़ाया जा सकता। उनका कहना है कि क्रान्तिकारियों को अपनी नैतिक उत्कृष्टता को उद्भाषित करना होगा और उन्हें जनता को यह विश्वास दिलाना होगा कि यह लोग नीतिपूर्ण समाज की स्थापना करेंगे जिससे भेदभाव, दमन, और शोषण इत्यादि निषिद्ध होंगे।²

आचार्य नरेन्द्रदेव का कहना है कि क्रान्तिकारी की अवज्ञा की भावना को आत्मानुशासन से तथा ध्येय के प्रति निष्ठा द्वारा संतुलित करने की जरूरत होती है।³ उनका विचार है कि जनता के व्यापक विश्वास वाले दल के अभाव में सफल संघर्ष असम्भव है और वह दल जनता का विश्वास नहीं प्राप्त कर सकता-जिसके कार्यकर्ता अन्याय के विरुद्ध विद्रोह की भावना रखने के साथ ही समर्पित, साहसी, आत्मत्यागी, ईमानदार और गहन मानवीय सहानुभूतिवाले न हों। सक्रिय कार्यकर्ताओं में इन गुणों को लाना होगा। उन्हें यह भी समझाना होगा कि अच्छे उद्देश्य के साथ-साथ साधन भी आवश्यक रूप से अच्छे होने चाहिए। आचार्य जी का विचार है कि “अपने लक्ष्य तक पहुँचने के लिए कुछ निश्चित मानव-मूल्यों और सदाचार को अपनाना होगा।”⁴

1 नरेन्द्र देव ट्रान्जिशन टू सोशलिज्म पृ० 34

2 टुवर्ड्स सोशलिस्ट सोसायटी पृ० 133

3 प्रेम भसीन भारत में सामाजिक सांस्कृतिक परिवर्तन पृ० 52

नरेन्द्रदेव के अनुसार देश के आर्थिक और सामाजिक ढाँचे में मूलभूत परिवर्तन क्रान्ति द्वारा ही हो सकता है। लोहिया यह मानते हैं कि बिना "विचार-दर्शन" के समाज में क्रान्ति नहीं हो सकती है। नरेन्द्रदेव के अनुसार समाज में परिवर्तन हिंसा द्वारा नहीं हो सकता। नरेन्द्रदेव इस बात को पहले ही कह चुके थे कि सोवियत संघ लोकतन्त्र की ओर बढ़ रहा है। आज नरेन्द्र देव का वह कथन सत्य सिद्ध हो गया है। नरेन्द्रदेव तथा लोहिया, दोनों ही क्रान्ति के सन्दर्भ में नैतिकता पर बल देते हैं। लोहिया जनतन्त्र को गतिशील स्वीकार करते थे और वे एक लक्ष्य की पूर्ति के बाद दूसरे लक्ष्य की ओर अग्रसर होते थे।

महात्मा गांधी के समान आचार्य नरेन्द्रदेव ने भी अहिंसा एवं नैतिकता को अपने चिन्तन का आधार बनाया वे समाजवादियों से बार-बार यह आग्रह करते हैं कि दलित और शोषित वर्ग के प्रति आदर तथा सम्मान का भाव रखना चाहिए तथा जनता की सेवा एक सेवक के समान करना चाहिए तभी सच्चे अर्थों में समाजवाद की स्थापना हो पाएगी।

आचार्य नरेन्द्रदेव ने अपने विचारों को गांधी के समान ग्रामों की शोषित जनता के इर्द-गिर्द केन्द्रित किया है। वे कहते हैं कि "सामाजिक और आर्थिक विषमता को दूर कर, मनुष्य को मानवता से विभूषित कर आत्मोन्नति के लिए सबको ऊँचा उठाकर, जाति-पाति और सम्प्रदाय के बंधनों को तोड़कर ही हम अहिंसा की सच्चे अर्थों में प्रतिष्ठा कर सकते हैं।"¹ इसप्रकार यह स्पष्ट रूप से परिलक्षित होता है कि नरेन्द्रदेव जी गांधी के अहिंसावादी सिद्धान्त से बहुत ही गहराई तक प्रभावित हैं। वे कहते भी हैं कि "गांधीजी का जीवन अहिंसा का एक उपदेश था।"²

आचार्य नरेन्द्रदेव, शोषण विहीन समाज की स्थापना के लिए वर्गसंघर्ष को अनिवार्य मानते हैं और यहाँ महात्मा गांधी से थोड़ा अलग दिखाई पड़ते हैं। गांधीवादी सत्य, अहिंसा हृदय-परिवर्तन के द्वारा अहिंसक क्रान्ति से समाज में सुधार लाना चाहता है परन्तु नरेन्द्रदेव दास कृषक, श्रमजीवी

1 नरेन्द्र देव राष्ट्रीयता और समाजवाद पृ० 473

2 वही पृ० 476

आदि क विद्रोहों का विवरण देते हुए वर्गसंघर्ष को अनिवार्य मानते हैं। उनका कहना है कि समाज में विकास उसकी आन्तरिक असंगतियों के जरिए होता है।" यह असंगतियाँ जब जब अपनी चरम सीमा पर पहुँच जाती हैं तो क्रान्ति घटित होती है। समाज की तरक्की एक मजिल से दूसरी मजिल पर ल जानेवाली कोई रहस्यमयी शक्ति नहीं है बल्कि यही सामाजिक-क्रान्ति होती है। यह क्रान्ति वर्गसंघर्ष की चरम सीमा पर ही घटित होती है।"¹

आचार्य नरेन्द्रदेव का कहना है कि बिना सामंतशाही वर्ग के शोषण को खत्म किए, किसानों की आमदनी नहीं बढ़ायी जा सकती और न ही उद्योग-धंधों के विकास के लिए ही रास्ता साफ होगा। उनका कहना है कि उत्पादन के साधनों पर व्यक्तिगत सम्पत्ति और उससे उत्पन्न होनेवाले सामाजिक शोषण को बनाए रखने वाले पूँजीपति वर्ग और सामन्तवादी वर्ग दोनों एक हो जाते हैं। इसी ध्यान में रखते हुए आचार्य जी वर्गसंघर्ष का समर्थन करते हैं उनका कहना है कि "ऐसी स्थिति में पूँजीवादी वर्ग के खिलाफ लड़कर ही शोषित वर्ग प्रजासत्तात्मक क्रान्ति को सफल बनाते हैं, क्रान्ति को सफल बनाने का काम श्रमजीवी वर्ग दूसरे शोषितों के साथ मिलकर करता है।"²

वर्गों की चर्चा करते हुए आचार्य नरेन्द्रदेव ने क्रान्तिकारी बुद्धिजीवी वर्ग का प्रतिपादन किया है। उनका विचार है कि मजदूरों की राजनीतिक शिक्षा का कार्य गैर मजदूर श्रेणी के समाजवादी बुद्धिजीवियों द्वारा होता है और मजदूरों में क्रान्तिकारी बुद्धिजीवी वर्ग के द्वारा यह चेतना लायी जा सकती है।

आचार्य नरेन्द्र देव का मत है कि इतिहास एक गतिमान प्रवाह है जिसे केवल गत्यात्मक पद्धति के द्वारा ही समझा जा सकता है। आचार्य जी का कहना है कि समाजवादी व्यवस्था को लागू करने के लिए आर्थिक-सामाजिक क्रान्ति से काम लिया जाना चाहिए। इसके लिए आचार्य नरेन्द्रदेव वर्गसंघर्ष की अनिवार्यता पर जोर देते हैं। इस संदर्भ में वे पूँजीवाद के दुष्परिणामों की ओर ध्यान

1. नरेन्द्र देव राष्ट्रीयता और समाजवाद पृ० 293

2. वही पृ० 297

आकृष्ट कराते हुए कहते हैं कि पूजीवादी प्रजातन्त्र की स्थापना से आज की दुनिया में आजादी कायम हो गयी है किन्तु श्रमजीवियों के लिए यह आजादी पूजीपतियों की शर्त पर अपना आत्मसमर्पण करने या बदले में भूखो मरने की ही आजादी है। आचार्य जी का कहना है कि आज की सामाजिक-व्यवस्था ऐसी है कि मेहनत करे कोई और खाये कोई दूसरा। उनका कहना है कि आज की दुनिया की लूट-खसोट तथा शोषण की इस प्रणाली का नाम है पूजीवाद। उनका कहना है कि आज एक तरफ तो वो लोग हैं जो कल-कारखानों, जमीनों, औजारों व उत्पादन के साधनों के मालिक हैं और दूसरी तरफ वे असख्य हैं, जिनके पास कोई सम्पत्ति या उत्पादन के साधन बिल्कुल नहीं हैं- वे मजदूरों के रूप में भाड़े पर काम करने को मजबूर हैं।¹ आचार्य जी का कहना है कि वे मजदूर उत्पादन के साधन से वंचित होने के कारण जीवन-निर्वाह के सामान्य साधनों से भी वंचित हैं उनके पास अपना श्रम बेचने के सिवा कोई दूसरा रास्ता भी नहीं है।

आचार्य नरेन्द्रदेव, मार्क्स की इस बात को स्वीकार करते थे कि वर्ग-संघर्ष राजनीतिक एवं आर्थिक दोनों हैं। उनका यह भी मानना था कि पूजीवादी युग में कल-कारखानों का मजदूर ही मुख्य क्रान्तिकारी वर्ग है औद्योगिक क्रान्ति उसी से हो सकती है।²

आचार्य नरेन्द्रदेव पूजीपतियों और श्रमजीवियों के मध्य विषमता का कारण, पूजीपतियों का उत्पादन विनिमय तथा वितरण के साधनों पर उनके एकाधिकार को मानते हैं। उनका कहना है कि उत्पादन के इन साधनों पर, मिल कारखाने बैंक आदि में काम करने वालों का कोई अधिकार नहीं है। उनका कहना है कि आजकल बड़े पैमाने पर पैदावार होती है पर उत्पादन के साधनों पर समाज का या उनमें काम करने वाले व्यक्तियों का कोई अधिकार न होकर व्यक्तिगत पूजीपतियों का अधिकार होता है तात्पर्य यह है कि पूजीवाद का परिणाम न सिर्फ समाज के लिए ही बल्कि पूजीपतियों के लिए भी घातक होता है। वे कहते हैं कि चूंकि समाज का बहुसंख्य भाग इन परिश्रम

1. नरेन्द्र देव राष्ट्रीयता एवं समाजवाद पृ० 274

2. नरेन्द्र देव, मार्क्स का समाजवाद, पृ० 235

करने वालों का है जिनकी क्रयशक्ति दिन-ब-दिन घटती ही चली जाती है, इसलिए पूजीपतियों को अपना माल बेचना मुश्किल हो जाता है। उनका कहना है कि यँ तो पैदावार न होने के कारण पूजीवादी-व्यवस्था आर्थिक सकट में आ ही जाती है लेकिन श्रमजीवियों की क्रयशक्ति के हवस के फलस्वरूप यह राकट स्थायी रूप धारण कर लेता है और इस प्रकार उत्पादन की शक्तियों और विनिमय के बीच घोर असंगतियों उत्पन्न हो जाती हैं। आचार्य नरेन्द्र देव कहते हैं कि समाजवाद का उद्देश्य इन्हीं असमानताओं और विसंगतियों को दूर करना है।¹

आचार्य नरेन्द्र देव चेतना के अर्थ को स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि शोषक वर्गों यानि जमींदार और पूजीपति तथा शोषित वर्गों अर्थात् किसान, मजदूर व दूसरे सताये हुए तबकों के बीच हमेशा संघर्ष बना रहता है लेकिन आज के संदर्भ में यह संघर्ष सिर्फ मजदूरी बढ़ाने, काम के घण्टे बढ़ाने इत्यादि के लिए ही नहीं होनी चाहिए बल्कि यह लड़ाई लड़नी पड़ेगी, जिसमें मौजूदा शोषणकारी आर्थिक व्यवस्था का ही अन्त हो तथा एक ऐसी नयी आर्थिक प्रणाली की स्थापना हो जिसमें उत्पादन के साधनों पर किसी एक वर्ग विशेष का ही अधिकार न हो। आचार्य नरेन्द्रदेव कहते हैं कि ऐसे ही नए समाज में हम युगों से चले आ रहे शोषक और शोषित के वर्गविभेद का अन्त कर सकेंगे और समाज के हर एक परिश्रमी सदस्य को उसके व्यक्तित्व के विकास का उचित अवसर मिल सकेगा।

3.4 वैयक्तिक एवं सामाजिक क्रान्ति

आचार्य नरेन्द्र देव एक ऐसे समाज का निर्माण करना चाहते हैं, जिसमें समष्टि एवं व्यक्ति का सामंजस्य हो, व्यक्ति समाज के महत्व और मर्यादाओं को स्वीकार करे, प्रत्येक व्यक्ति को अपने व्यक्तित्व के विकास और अभिव्यक्ति की समान रूप से समुचित सुविधा और स्वतन्त्रता प्राप्त हो तथा समाज के अधिकार और साधनों का प्रयोग, मानव हित की पुष्टि में हो।²

1 वही पृ० 236

2 यग इण्डियन विज्ञान के श्रीवास्तव +स०/ पृ० 12

परिवर्तन प्रकृति का शाश्वत नियम है। यह अपने गुण के अनुसार व्यक्ति, समाज एवं विज्ञान सभी क्षेत्रों में दिखलायी पड़ता है। यह परिवर्तन समाज में कभी शुभ के प्रतीक होते हैं तो कभी अशुभ के। परिवर्तन की क्रिया सदैव चलती रहती है। आचार्य नरेन्द्र देव जी के विचार में समाज भी इस परिवर्तन की प्रक्रिया से बच नहीं सकता।

आचार्य नरेन्द्रदेव के अनुसार समाज में विकास उसकी आन्तरिक असगतियों के जरिए होता है। यह असगतियाँ जब अपनी पराकाष्ठा पर पहुँच जाती हैं तो सामाजिक क्रान्ति घटित होती है। समाज को तरक्की की एक मजिल से दूसरी मजिल पर ले जाने वाली कोई रहस्यमयी शक्ति नहीं, बल्कि यही सामाजिक क्रान्ति होती है।¹ यह क्रान्ति वर्गसंघर्ष की चरमसीमा पर पहुँचने पर ही घटित होती है।²

आचार्य नरेन्द्रदेव मार्क्स के वर्गसंघर्ष का समर्थन करते हुए कहते हैं कि वर्ग-संघर्ष ही सामाजिक प्रगति का आधार रहा है। उनके अनुसार वर्ग संघर्ष को समाजवादी लोग पैदा नहीं करते बल्कि उनका उद्देश्य एक ऐसा संगठन बनाना है जिसमें परस्पर विरोधी वर्गों और उनमें निरन्तर चलनेवाले संघर्षों का अन्त हो जाय।³ उनका कहना है कि वर्ग-संघर्ष के बिना शोषण और आधिपत्य से छुटकारा मिलना सम्भव नहीं है और इसी से समाज का विकास हुआ है। इसलिए उनका कहना है कि प्रत्येक व्यक्ति का यह कर्तव्य है कि वह शोषित वर्गों को सचेत और संगठित करे और उनमें ऐसी चेतना पैदा करे जिससे कि शोषित वर्गों की लड़ाई आर्थिक न रहकर राजनीतिक हो जाय। आचार्य जी की ये धारणा थी कि पूँजीवादी युग में, कल-कारखानों का मजदूर ही सामाजिकक्रान्ति का कर्ता-धर्ता है तथा उसका संगठन तथा उसकी चेतना और क्षमता ही सामाजिक क्रान्ति का मूल

1 नरेन्द्र देव राष्ट्रीयता एवं समाजवाद, पृ० 293

2 वही

3 वही पृ० 297

आधार है। आचार्य नरेन्द्रदेव मजदूरों के साथ-साथ एक "बुद्धिजीवी क्रान्तिकारी वर्ग" की भी आवश्यकता महसूस करते हैं।¹ उनके अनुसार इस वर्ग का कार्य, अशिक्षितों को शिक्षित करना तथा उनमें क्रान्ति के लिए चेतना पैदा करना है।

आचार्य नरेन्द्रदेव के अनुसार-समाज में मौलिक परिवर्तन होना और राज्य शक्ति का एक वर्ग के हाथ से निकलकर दूसरे वर्ग के हाथ में जाना ही क्रान्ति है तथा एक ऐसे वर्गविहीन समाज की रचना करना जिसमें न कोई शासक है और न कोई शासित-यही सामाजिक क्रान्ति का लक्ष्य है।

आचार्य नरेन्द्रदेव जनतांत्रिक उपायों के अभाव में क्रान्ति के लिए संगठित सशस्त्र संघर्ष का समर्थन करते हैं परन्तु प्रत्येक परिवर्तन में सशस्त्र क्रान्ति को आवश्यक और लाभप्रद नहीं समझते हैं। एगिल्स की तरह आचार्य जी बालिग-मताधिकार को "क्रान्तिकारी सिद्धान्त" मानते हैं तथा इसे सामाजिक विकास की ओर एक क्रान्तिकारी कदम समझते हैं तथा इस बात से सहमत हैं कि बालिग मताधिकार पर आधारित जनतन्त्र में जनतांत्रिक ढंग से सामाजिक क्रान्ति को आगे बढ़ाया जा सकता है।

3.5 डॉ० राममनोहर लोहिया

3.5(अ) समाजवाद की व्याख्या

डॉ० लोहिया ने समाजवाद को न तो मार्क्सवाद का पर्याय माना और न ही गाँधीवाद का। वे समाजवाद को न तो वैज्ञानिक समाजवाद कहना चाहते हैं और न ही लोकतांत्रिक समाजवाद। उनका कहना है कि समाजवाद, समाजवाद है, वैज्ञानिक समाजवाद कहे या कोई और विशेषण लगाए—वह "समाजवाद" से ज्यादा और क्या होगा।²

डॉ० लोहिया के समाजवादी विचारों पर भारतीय दर्शन एवं संस्कृति, जर्मन एवं अमेरिकन राजनैतिक घटनाएँ तथा मार्क्स एवं गांधी के विचारों का प्रभाव है, परन्तु वे मार्क्स की अपेक्षा गाँधी के अत्यधिक निकट दिखाई पड़ते हैं। उनके अनुसार समाजवाद का सारतत्त्व दो शब्दों में निहित है— समता और सम्पन्नता¹। उनका विचार था कि वर्तमान विश्व में तीन प्रकार की विचारधाराएँ हैं— पूँजीवाद साम्यवाद तथा समाजवाद। उनका कहना है कि पूँजीवाद तथा साम्यवाद दोनों ही भारत सहित विकासशील देशों के लिए अनुपयुक्त हैं क्योंकि ये दोनों व्यवस्थाएँ प्रचुर पूँजी, उन्नत, तकनीक वाले देशों के लिए हैं जबकि भारत सहित विकासशील देशों की प्रमुख समस्या है कृषि प्रधान अर्थव्यवस्था में कम पूँजी तथा सीमित साधनों के द्वारा उत्पादन में वृद्धि, अतः ऐसे देशों की समस्याओं का समाधान केवल समाजवादी व्यवस्था के अन्तर्गत ही संभव है।

डॉ० लोहिया के विचार में समाजवाद के प्रमुख सिद्धान्त हैं—अधिकतम संभव समता, सामाजिक स्वामित्व, कम पूँजी के प्रतिष्ठानवाली छोटीमशीन योजना, चौखम्भा शासनव्यवस्था तथा विश्व संसद एवं विश्व सरकार की कल्पना। इसके अतिरिक्त वे लोकतांत्रिक मूल्यों के प्रति भी पूर्ण सजग हैं। जनतन्त्र के साथ ही उनका समाजवाद पूर्णता को प्राप्त होता है। उन्होंने व्यक्ति के अधिकारों एवं स्वतन्त्रता को महत्वपूर्ण माना और हर प्रकार के अन्याय का विरोध करने के लिए सिविल नाफरमानी का शस्त्र दिया।

डॉ० लोहिया के अनुसार सम्पूर्ण समता की विशिष्टता उसकी समग्रता और सम्पूर्णता में है। यह व्यक्ति तथा समाज के जीवन के किसी एक क्षेत्र तक सीमित नहीं है वरन् उनकी समता व्यक्ति तथा समाज के जीवन की सम्पूर्ण विविधताओं एवं समस्त क्षेत्रों में व्याप्त है। यह केवल एक राष्ट्र से नहीं अपितु विश्वराज्य, विश्व सरकार एवं विश्व संस्कृति के विचार से पोषित है।¹

डॉ० लोहिया के अनुसार समता की तीन दिशाएँ हो सकती हैं—भौतिक, दिमागी तथा मानसिक। भौतिक बराबरी के दो रूप हैं—देश के भीतर अन्दरूनी बराबरी और दुनिया के देशों के बीच बराबरी। अन्दरूनी बराबरी का मुख्य पक्ष है—लोगों की आय और दूसरी आर्थिक सुख-सुविधाओं की प्राप्ति के बीच समानता।² उनके अनुसार विश्व के विभिन्न देशों के मध्य जब तक आर्थिक समता नहीं लायी जाएगी

1. लोहिया समाजवाद का सगुण रूप आर० एम० लोहिया स्मृति केन्द्र (प्रकाशन वर्ष अंकित नहीं) पृ० 1

2. लोहिया नया समाज : नया मन, नवहिन्द प्रकाशन, 1956, पृ० 10

तब तक राष्ट्रो के मध्य भावात्मक एकता भी असम्भव है। दिमागी समता को वे सर्वाधिक महत्वपूर्ण मानते हैं। उनका कहना है—जब लोक एक दूसरे को दिमागी तौर से बराबर समझे, एक दूसरे से बातचीत करने को तैयार हो, वह होती है असली बराबरी।¹ उनका कहना है कि विषमता दूर करने के लिए समाज ही नहीं शासन-पद्धति ही नहीं, पहले अपने मन को बदलना पड़ेगा।² तीसरी समता उनके अनुसार मानसिक समता है जिसके अन्तर्गत यह माना जाता है कि मनुष्य को सुख-दुःख, गर्मी-सर्दी, खुशी-रज इत्यादि सभी अवस्थाओं में समभाव रखना चाहिए।

डॉ० लोहिया के अनुसार देश में समाजवाद की स्थापना के लिए जातिप्रथा का विनाश अति आवश्यक है क्योंकि बिना जाति को समाप्त किए, वर्गहीनता की स्थिति नहीं आ सकती। उनका कहना है कि 'अगर आप चाहते हो कि कोई एक सुखी न हो वरन् सभी सुखी हो, तो फिर इस जाति के चक्र को तोड़ना होगा।'³

सामाजिक क्षेत्र से जाति-प्रथा हटाने के लिए डॉ० लोहिया ने अन्तर्जातीय विवाह तथा अन्तर्जातीय सहभोज को आवश्यक बताया। उनका कहना है कि—'जिस दिन प्रशासन एव फौज में भर्ती के लिए और बातों के साथ-साथ शुद्र एव द्विजों के बीच विवाह को योग्यता एव सहभोज के लिए इन्कार करने पर अयोग्यता मानी जाएगी उसी दिन जाति पर सही हमला शुरू होगा।'⁴ इसी प्रकार उन्होंने राजनैतिक और आर्थिक क्षेत्रों से भी जाति प्रथा को हटाने की बात कही। राजनीतिक क्षेत्र में पिछड़ों को ऊपर उठाने के लिए उन्होंने 'विशेष अवसर' सिद्धान्त अपनाने पर बल दिया। उनका कहना है कि 'जो राजनीतिक दल, पहले योग्यता, फिर अवसर की बात करते हैं वे गलत सोचते हैं इससे जाति प्रथा कभी नहीं टूट सकती, क्योंकि हजारों वर्षों से दबे लोगों के सत्कार

1 लोहिया भारत चीन और उत्तरी सीमाएँ नवहिन्द प्रकाशन 1963, पृ० 234

2 लोहिया बहुआयामी व्यक्तित्व, मुख्तार अनीस, विजय कान्त दीक्षित [संपादक] धर्मवीर भारती समता [स्वतन्त्रता] [सौन्दर्य=लोहिया, पृ० 15 आर एम लोहिया स्मारक समिति लखनऊ 1984

3 लोहिया जातिप्रथा पृ० 103

4 लोहिया जातिप्रथा, पृ०

बदलन के लिए उन्हें बराबरी की दौड़ में लाने के लिए उन्हें सहारा देना होगा।¹ आर्थिक दशा सुधारन के लिए उन्होंने भूमि स्वामित्व की सीमा $6\frac{1}{2}$ एकड़ निर्धारित करने, कृषि की मजदूरी में वृद्धि करने, बेमुनाफे की खेती से लगान समाप्त करने तथा अधिकतम और न्यूनतम आय की सीमा निर्धारित करने पर बल दिया।

इस प्रकार "समता एवं सम्पन्नता" इन दो शब्दों में ही डॉ० लोहिया के समाजवाद का सार है। समता का वे राग्य एवं रोदरग की तरह एक सार्वभौम मूल्य के रूप में प्रतिष्ठित करना चाहते हैं। उनकी दृष्टि में सृष्टि का हर अंश उस पूर्ण का एक अंश है अतः पूर्ण के गुणों से युक्त भी है, इसलिए विषमता अस्वाभाविक और मानवकृत है तथा समता स्वाभाविक एवं प्राकृतिक है। उनके समता का दर्शन केवल सम्पत्ति के बराबर बटवारे या भौतिक समता तक ही सीमित नहीं अपितु इसका लिए मानवीय अस्मिता को भी सबसे समान बाटना है। उनके अनुसार विषमता दूर करने के लिए केवल समाज एवं शासन पद्धति का ही बदलाव आवश्यक नहीं अपितु मन का बदलना जरूरी है।

समाजवाद का आधारभूत सिद्धान्त "हर व्यक्ति से उसकी योग्यता के अनुसार एवं हर व्यक्ति को उसकी आवश्यकता के अनुसार" में थोड़े बहुत परिवर्तन के बाद, इस सिद्धान्त को प्रायः हर समाज में मान्यता मिली है। इन परिवर्तनों को हम देश-काल एवं परिस्थितिजन्य परिवर्तन मान सकते हैं। हिन्दुस्तान में भी कुछ विचारकों ने इस सिद्धान्त को पूर्णतः अशत या कुछ परिवर्तित रूप में व्याख्यायित करने का प्रयास किया है। आचार्य नरेन्द्र देव एवं डॉ० लोहिया के समाजवादी चिन्तन में हम स्वतन्त्रता पर विशेष बल पाते हैं। डॉ० लोहिया समाजवाद को अधिक व्यापक ढंग से लेते हैं तथा विश्व संसद एवं विश्व सरकार को आदर्श रूप में देखते हैं। आचार्य नरेन्द्र देव के अनुसार समाज में विभिन्न पेशे रहेंगे अतः उन सब पेशों को समान दर्जा प्रदान करना समाज में संभव नहीं है अतः वह समान अवसर प्रदान करने की बात कहते हैं। डॉ० लोहिया भौतिक, दिमागी और मानसिक क्षमता की बात कहकर अपने आदर्श रूप के और समीप पहुँचना चाहते हैं। डॉ०

गति का आधार पर वर्ग के आधार पर, आर्थिक आधार पर बटे हुए समाज को सहभोज एवं अन्तर्जातीय विवाह जैसे मार्ग बताते हैं जिस पर चल कर यह समाज अपने आदर्श रूप को प्राप्त करेगा।

3.5(ब) क्रांति (Revolution) की धारणा

डॉ० लोहिया का कहना है कि 'क्रान्ति के लिए विचार-दर्शन की जरूरत होती है।'¹ उनके अनुसार यही विचार दर्शन स्कूल और इस तरह की दूसरी संस्थाओं के लिए उद्देश्य बनाती है। लेकिन डॉ० लोहिया के अनुसार यह विचार-दर्शन उस समय निरर्थक हो जाता है, जब हासिल करने के दौरान में व्यक्ति ऐसे तरीके इस्तेमाल करे, जो चरित्र निर्माण के खिलाफ पड़ते हैं।"² डॉ० लोहिया सच, कर्म और चरित्र को क्रांति के बाद की चीज नहीं समझते। डॉ० लोहिया का विचार है कि सच, कर्म और चरित्र को क्रांति के साथ-साथ चलना चाहिए।

भारत में डॉ० राम मनोहर लोहिया पंडित नेहरू की तरह क्रान्तिकारी नहीं थे। वे मूलतः अस्वीकारवादी थे और जब वे निरन्तर सत्याग्रह की बात करते थे तो उनका यह उद्देश्य स्पष्ट था कि यह जनतन्त्र का ठहरा हुआ किताबी रूप नहीं देना चाहते थे।"³ वह हर लक्ष्य के बाद दूसरे लक्ष्य की कल्पना करते थे इसलिए उन्हें उपलब्धि से तृप्ति नहीं मिलती थी और जो कुछ उनका अर्जित लक्ष्य हाता था उसी के बीच से अकुरित होते हुए, दूसरे लक्ष्य को देखने की क्षमता रखते थे।

डॉ० लोहिया क्रान्तिकारी एवं अस्वीकारवादी में मौलिक अन्तर बताते हुए कहते हैं कि 'क्रान्तिकारी एक प्रारूप के लिए लड़ता है और जब उस प्रारूप की प्राप्ति हो जाती है तो वह सतुष्ट हो जाता है और उसकी क्रान्तिकारिता समाप्त हो जाती है। लेकिन अस्वीकारवादी किसी भी प्रारूप [ब्लू प्रिन्ट] को अन्तिम सत्य नहीं मानता बल्कि एक प्रारूप के बाद दूसरे प्रारूप की ओर देखता है

1 लोहिया, सच, कर्म प्रतिकार और चरित्र निर्माण, पृ० 12

2 वही पृ० 13

3 नवभारत टाइम्स, 21.3.53—सं०

आरंभिक व आरंभिकता के नितान्त ही कोमल पक्षों को विकसित करता है।¹ वे कहते हैं कि 'सिद्धान्त' की सीमाएं जब 'जड़' हो जाती हैं तो वह सिद्धान्त और आदर्श सड़ने लगता है।² उनके अनुसार क्रान्तिकारिता भी जब सीमाओं में बंध जाती है तो जड़ हो जाती है-उसका विकास नहीं होता।

डॉ० लोहिया का विचार है कि "क्रान्तिकारी बहुधा अपनी शुरुआत के उद्देश्य भूल जाते हैं। उनके अनुसार अपनी कौम या मनुष्य जाति में सच, कर्म और उदारता के गुण उभारने के लिए 'क्रान्ति' की आवश्यकता की उनकी दिमागी तैयारी शायद हो जाती है और परिवर्तन करने की आवश्यकता भी वे महसूस करते हैं लेकिन डॉ० लोहिया के अनुसार जब वे राजनीतिक आर्थिक या सामाजिक क्रान्ति करने में लग जाते हैं तो उन बुनियादी उद्देश्यों को जो उन्हें प्रेरित करते हैं भूल जाते हैं।³ डॉ० लोहिया के अनुसार सच्चे तरीके के ठीक विपरीत तरीके अपनाने पर उन्हें सफलता हासिल करने की संभावना दिखायी पड़ती है। डॉ० लोहिया कहते हैं कि राजनीतिक सफलता अक्सर एस लोगो को मिलती है जो सच के साथ झूठ को मिलाना जानते हैं और जिनके लिए उदारता और सहयोग के साथ-साथ अलग-अलग और निर्ममता का व्यवहार आदर्श है।"⁴

डॉ० लोहिया कहते हैं कि अन्याय का विरोध करने वाले, मन में भविष्य में न्याय और भला करने की बात सोचते हैं। उनके अनुसार ये लोग चेतन या अचेतन अवस्था में यदि आराम नहीं तो रूतबा प्राप्त करने के इच्छुक होते हैं और उनकी रूतबे के लिए भूख प्रायः भला करने की तबियत के बराबर होती है।⁵ डॉ० लोहिया कहते हैं कि आदमी का भला करने की व्यक्ति निरपेक्ष तबियत रूतबा प्राप्त करने की व्यक्तिगत तबियत से मिल जाती है, जो सिविलनाफरमानी करने वालों और

1 वही

2 वही

3 लोहिया सच कर्म प्रतिकार एवं चरित्र निर्माण पृ० 11

4 वही पृ० 12

सत्ता भारी दोनों की ही विशेषता है, डॉ० लोहिया कहते हैं कि इसके बिना सिविलनाफरमानी में दम नहीं रहेगा तथा उसका तारतम्य भी टूट जाएगा और वह खत्म भी हो सकता है।¹

3.5(स) सिविलनाफरमानी

डॉ० लोहिया 'सिविलनाफरमानी' के जरिए ही किसी भी प्रकार की 'क्रान्ति' करने की सलाह देते हैं। डॉ० लोहिया का कहना है कि 'क्रान्ति' या सिविलनाफरमानी अहिंसक तरीके से होनी चाहिए। डॉ० लोहिया की मान्यता थी कि 'षड्यन्त्र और हथियार से निरन्तर क्रान्ति की बात असंगत है।'² उनके अनुसार सिविलनाफरमानी के जरिए निरन्तर क्रान्ति की संभावना निश्चित है और यह सत्ता के दूसरे पहलू ऐयाशी और रूतबे की भूख, जो हिंसा को भी बढ़ावा देते हैं, उसकी एकमात्र दवा है।

डॉ० लोहिया कहते हैं कि [क्रान्तिकारी] आदमी को, हिंसा, अन्याय और अत्याचारपूर्ण रूतबे से लड़ने के लिए हमेशा तैयार रहना होगा। उनका कहना है कि क्रान्ति करने वाले को अन्याय का विरोध करने की आदत बना लेनी चाहिए। इसके लिए उसे इतिहास से मुँह मोड़ना होगा।³ डॉ० लोहिया कहते हैं कि ऐसे क्रान्तिकारी आवें जो आदतन गलत अधिकार का विरोध करें। उनका कहना है कि अवज्ञा की आदत संभव है परन्तु हिंसा की आदत असंभव।⁴ उनका कहना है कि क्रान्ति के दौरान यदि हिंसा का प्रयोग होने लगा तो, जो हमारा लक्ष्य होगा या जो प्रारूप होगा उसकी प्राप्ति असंभव हो जाएगी। इसीलिए डॉ० लोहिया कहते हैं कि हिंसात्मक क्रान्ति आदतन संभव नहीं है क्योंकि इसके लिए किसी भी ग्रुप में इतनी आध्यात्मिक और भौतिक सामर्थ्य नहीं होगी। उनका कहना है कि गलत अधिकार और अत्याचारी शासन के खिलाफ आदतन 'अवज्ञा' संभव है, क्योंकि इसके लिए चौड़ी छाती के अलावा और किसी हथियार की जरूरत नहीं है। वे

1 वही पृ० 16

2 लोहिया सच, कर्म प्रतिकार एवं चरित्र निर्माण पृ० 15.

3 वही

4 लोहिया, सच, कर्म प्रतिकार एवं चरित्र निर्माण, पृ० 15

कहत है कि 'सिविल नाफरमानी' करने वालों की स्थिति रिले-रेस जैसी होनी चाहिए ताकि एक के थकन पर दूसरा उसका स्थान ले सके।"¹ डॉ० लोहिया ने इतिहास के हाली-एजेण्डा पर एक बड़ा मवाल खड़ा किया है कि क्या मनुष्य जाति समर्थ होगी ऐसे क्रान्तिकारी पैदा करने में जो आदतन सिविल नाफरमानी करें ?

डॉ० राम मनोहर लोहिया क्रान्ति सम्बन्धी अपनी विचारधारा को हर जगह कार्य रूप देने की कोशिश करते हैं और उसे विभिन्न आन्दोलनों से जोड़ते हैं। उनका कहना है कि "समाजवादी लोग जब तक कड़े दिल से यह फैसला नहीं करते हैं कि हमें नीचे की जनता की, किसान, मजदूर, विद्यार्थी की राजनीति चलाना है, मजदूर आन्दोलन, खेत-मजदूर किसान आन्दोलन, महिला आन्दोलन जाति तोड़ो आन्दोलन दाम बाधो आन्दोलन इत्यादि चलाने हैं, तब तक कुछ नहीं हागा।"² इस सम्बन्ध में उनका कहना है कि दुनिया के करीब-करीब हर हिस्से में यह लड़ाई लड़ी जा रही है। वे गेर बराबरी और नाइन्साफी के खिलाफ लड़ते-जूझते ऐसे समाज की कल्पना करते हैं जिससे आन्तरिक शक्ति और बाहरी या भरा पूरा समाज हो।"³

इस प्रकार डॉ० लोहिया अन्याय और असमानता के विरुद्ध क्रान्ति करना चाहते हैं। वे चाहते हैं कि गरीबी-अमीरी का फर्क दूर हो, ऊँची-नीची और छोटी जाति का, रंग भेद का, नर-नारी असमानता का अन्त हो तथा पूँजीवाद द्वारा पैदा की गयी आर्थिक असमानताएँ एवं हर प्रकार के साम्राज्यवाद का भी विरोध हो जिसमें हथियारों का विरोध भी शामिल है।

3.5(द) जनशक्ति और राजशक्ति

डॉ० लोहिया जनशक्ति द्वारा प्राप्त राजशक्ति की प्राप्ति में विश्वास करते हैं। "⁴वे राजशक्ति का उपयोग महान् सामाजिक परिवर्तन के लिए करना चाहते हैं इसलिए वे उसे जनशक्ति के द्वारा

1 वही पृ० 15

2 लोहिया क्रान्तिकरण पृ० 40

3 लोहिया सात क्रान्तियाँ पृ० 29

4 जन, मार्च 68, [लोहिया अंक] पृ०

प्राप्त करना चाहते हैं। उनके अनुसार जनशक्तिविहीन राजशक्ति से सामाजिक परिवर्तन नहीं हो सकता।¹ वे राजशक्ति का उपयोग जनशक्ति बढ़ाने में करना चाहते हैं वे ऐसी राजशक्ति के विरोधी हैं जो जनशक्ति को कुठित करती है।

डॉ० लोहिया ने एक नई सभ्यता की कल्पना की, उस कल्पना के केन्द्र में था मनुष्य का पूर्ण और समग्र व्यक्तित्व जिसमें विचार और कर्म का मेल हो, जो निरन्तर सक्रिय होने के साथ-साथ सन्तुलित और मर्यादित हो और इसके साथ ही उसमें मानवीय करुणा का समावेश हो। उनके अनुसार ऐसे व्यक्तित्व का विकास मनुष्य के बीच अधिकतम संभव समता पर आधारित व्यवस्था में ही हो सकता है।²

मानवीय करुणा के साथ-साथ सन्तुलित कर्म के लिए डॉ० लोहिया ने गांधी जी के सत्याग्रह का सिविल नाफरमानी के रूप में अपनाया। उनका कहना है कि हिंसा केवल अपने से दुर्बल शत्रु के विरुद्ध ही कारगर होती है।³ सिविल नाफरमानी को लोहिया ने "बल" के रूप में रखा। इससे समाज को किसी प्रकार की क्षति भी नहीं पहुँचती और इसके जरिए सामाजिक क्रान्ति भी आसान हो जाएगी।

डॉ० लोहिया की धारणा है कि "आज विश्व में ऐसी परिस्थितियाँ मौजूद हैं जिनमें मनुष्य वर्गों की जड़ विषमता, वर्गों की लचीली विषमता और दोनों ही स्थितियों में अन्याय और शोषण क्षेत्रीयता और हिंसा के चक्र को तोड़कर एक विश्व सभ्यता का निर्माण कर सकता है, जो सभी प्रकार के शोषण से मुक्त हो, जिसमें मनुष्य स्वतन्त्र, समृद्ध और मन से सुखी हो और अपने सम्पूर्ण व्यक्तित्व का विकास कर सके।"⁴

1 वही पृ० 17

2 जन मार्च 68 {लोहिया अंक} पृ० 36

3 वही

१.५(य) पूँजीवाद का अन्तर्विरोध

डॉ० लोहिया का कहना है कि पूँजीवाद अपने जन्म से ही साम्राज्यवाद से जुड़ा हुआ है। उनके अनुसार यदि तीसरी दुनिया के देशों की लूट से प्राप्त पूँजी पश्चिमी देशों को नहीं मिली होती और इन देशों को बाजार नहीं मिलता तो पूँजीवाद का जन्म ही नहीं होता।¹ डॉ० लोहिया का ख्याल है कि जिस प्रद्योगिकी का विकास पूँजीवादी देशों में हुआ है वह मूलतः शोषण-मूलक प्रद्योगिकी है। उनका कहना है कि बड़े पैमाने पर उत्पादन की आवश्यकता पूँजीवादी देशों को तभी हुई थी जब उन्हें अन्तर्राष्ट्रीय बाजार मिला और डॉ० लोहिया के अनुसार यह एक वास्तविकता है कि यदि उनके पास उपनिवेश न होते तो न बड़े पैमाने पर उत्पादन की जरूरत होती और न ही बड़ी मशीनों का विकास होता।²

डॉ० लोहिया का विचार है कि पूँजीवादी समाज का पहला और महत्वपूर्ण लक्षण पूँजी का निरन्तर बढ़ते रहना है जो इस व्यवस्था की एक अनिवार्य जरूरत भी है। डॉ० लोहिया के अनुसार चूँकि पूँजी का अस्तित्व इस समाज में व्यक्तिगत सम्पत्ति के रूप में होता है, इसलिए पूँजीपतियों में पूँजी के संचय की होड़ हमेशा लगी रहती है। इस होड़ के चलते ही वे ऐसी मशीनों का इस्तेमाल करते रहते हैं जिनसे बड़े पैमाने पर बाजार के लिए सस्ती वस्तुएँ तैयार की जा सकें। डॉ० लोहिया कहते हैं कि यह एक तथ्य है कि श्रम की उत्पादकता जितनी बढ़ेगी, पूँजीपतियों को उतना ही ज्यादा अतिरिक्त मूल्य प्राप्त होगा और फलस्वरूप वे अधिक पूँजी का संचय कर सकेंगे।³

डॉ० लोहिया कहते हैं कि इस प्रक्रिया से उत्पादन और खपत का संतुलन बिगड़ जाएगा। अधिक पूँजीवाली मशीनों के लगने से श्रम की उत्पादकता जरूर बढ़ जायेगी, बड़ी तादातमें वस्तुओं का उत्पादन भी होने लगेगा, पर मजदूरों की तनखाह, स्थिर बनी रहेगी। डॉ० लोहिया कहते हैं कि

1, रमेश चन्द्र सिंह राजनीतिक और साहित्य, पृ० 54

2 वही पृ० 54

बाजार में सामान ज्यादा हो जाएगा परन्तु खरीदने वाले कम होंगे। इससे मदी तो आएगी ही, इस मदी के चलते बेरोजगारी भी बढ़ेगी। डॉ० लोहिया कहते हैं कि इस मदी से उबरने के लिए पूजीपति उत्पादन का बढ़ाने की बजाए घटाने लगते हैं इससे पूजीपतियों के मुनाफे की दर घटने लगती है। इसका परिणाम यह होता है कि कम पूजी वाले छोटे-छोटे व्यापारी इस दोड़ में टिक नहीं पाएंगे और जिस तरह बड़ी गछली छोटी गछली को निगल जाती है उसी तरह उन्हें बड़ी पूजी वाले उद्योगपति निगल जाएंगे, इस तरह डॉ० लोहिया के अनुसार औद्योगिक पूजीवाद का स्थान एकाधिकारवादी पूजीवाद ले लेगा। इसे मार्क्स ने पूजी के केन्द्रीकरण का सिद्धान्त कहा है।

डॉ० लोहिया कहते हैं कि 'पूजी के केन्द्रीकरण का मतलब ही होता है श्रमजीवियों का अधिकाधिक शोषण। इस शोषण के फलस्वरूप न केवल श्रमिकों की गरीबी बढ़ती जाएगी, बल्कि सारा समाज दो भागों में बंट जाएगा।'¹ इस प्रक्रिया के फलस्वरूप वे कहते हैं कि मजदूरों में स्वाभाविक रूप से संगठित प्रतिरोध की चेतना आएगी। कल-कारखानों में एक जगह काम करने के कारण उनमें एकता आएगी और वे धीरे-धीरे अन्याय के प्रतिकार की दिशा में आगे बढ़ेंगे। उनके विचार में इसे ही मजदूरों के समाजीकरण का सिद्धान्त कहा जाता है।'²

डॉ० लोहिया कहते हैं कि इस तरह स्वतः पूजीवाद का सारा ढोंचा विकसित होते हुए उस बिन्दु पर पहुँच जाएगा जहाँ उत्पादन की शक्तियों को बाधित करने वाले उत्पादन सम्बन्धों का टूटना अनिवार्य होगा। डॉ० लोहिया कहते हैं कि चूँकि पूजीवाद में उत्पादन की प्रक्रिया का चरित्र वैयक्तिक न रहकर सामाजिक होता जाता है, परन्तु नियन्त्रण का चरित्र वैयक्तिक न रहकर सामाजिक होता जाता है, परन्तु नियन्त्रण इस पर व्यक्ति का ही रहता है इसलिए यह जरूरी हो जाता है कि इस सम्बन्ध को बदल दिया जाय। डॉ० लोहिया कहते हैं कि क्रान्ति के द्वारा यह काम मजदूरों का तबका पूरा करता है। उनका कहना है कि यह वर्ग, पूजीपतियों के स्वामित्व को खत्म कर सर्वहारा

का अधिपत्य समाज पर कायम करता है और इस तरह पूजी का समाजीकरण हो जाता है और यही औद्योगिक क्रान्ति कहलाती है।

डॉ० लोहिया कहते हैं कि पूजीवाद का आम सकट तब पैदा होता है, जब मदी और समृद्धि की पडुमनुमा गति से लगातार गुजरते हुए यह व्यवस्था एक ऐसे दौर में पहुँच जाती है जब साम्राज्यवादी युद्धों का फलस्वरूप इसमें आगे बढ़ने की शक्ति बिल्कुल नहीं रह जाती तब दुनिया के मजदूर संगठित होकर इस ढाँचे को ध्वस्त कर देते हैं और विश्व क्रान्ति लाने में सफल होते हैं। डॉ० लोहिया कहते हैं कि मार्क्स द्वारा प्रतिपादित पूजीवाद के विकास का सिद्धान्त महज इतना है कि पूजी का संचय और केन्द्रीकरण जहाँ होगा, वही श्रमिकों की गरीबी बढ़ेगी और जहाँ गरीबी बढ़ेगी वही मजदूरों में एकता आएगी और संगठित प्रतिरोध की चेतना भी जागेगी, इसका फल डॉ० लोहिया बताते हैं कि वर्ग संघर्ष तीव्रतर होता हुआ क्रान्तिकारी परिवर्तन का कारण बनेगा।

स्पष्ट है कि नरेन्द्रदेव तथा लोहिया पूजीवादी अर्थव्यवस्था के घोर विरोधी हैं। दोनों ही विचारक पूजी के केन्द्रीयकरण का विरोध करते हैं। दोनों विचारक यह स्वीकार करते हैं कि पूजीवादी व्यवस्था में पूजीपति के पूंजी में निरन्तर वृद्धि होती है तथा श्रमिक वर्ग आर्थिक पतन के रास्त पर बढ़ते हैं। इससे अधिसंख्यक श्रमिक वर्ग की क्रयशक्ति का ह्रास होने लगता है और बाजार में उत्पादित वस्तुओं की अधिकता होने लगती है। इस स्थिति में पूजीपतियों के सामने मदी की स्थिति उत्पन्न होती है तथा छोटे व्यापारी पूजी उत्पादन के दौड़ में पीछे रह जाते हैं। नरेन्द्र देव तथा लोहिया दोनों समाजवादी विचारक यह स्वीकार करते हैं इससे पूजी का एक सीमित क्षेत्र में केन्द्रीयकरण होगा। परिणाम स्वरूप मजदूरों का शोषण बढ़ेगा। दोनों ही चिन्तक सर्वहारा वर्ग द्वारा क्रान्ति की उद्घोषणा करते हैं, जिसमें पूजी का सामाजीकरण होता है और यही औद्योगिक क्रान्ति है। स्पष्ट है कि नरेन्द्रदेव तथा लोहिया आर्थिक क्षेत्र में मार्क्स के क्रान्ति के सिद्धान्त को स्वीकार करते हैं। नरेन्द्र देव के अनुसार पूजीवादी अर्थव्यवस्था में मजदूरों को अपना श्रम बेचने के अतिरिक्त कोई अन्य मार्ग नहीं मिलता है। लोहिया के अनुसार विकासशील देशों के आर्थिक संसाधन के दोहन तथा माल बेचने के लिए विशाल बाजार मिलने के कारण ही पश्चिमी पूजीपति देशों में पूजीवाद का जन्म हुआ है। नरेन्द्र देव का मत है कि श्रमिकों को मात्र मजदूरी बढ़ाने इत्यादि जैसे कार्यों के लिये

ही नहीं लडना चाहिये वल्कि शोषणकारी आर्थिक व्यवस्था को समाप्त करने की लडाई लडनी चाहिए। लोहिया के अनुसार मजदूरों में स्वाभाविक रूप से, शोषण के फलस्वरूप, पूजीवादी व्यवस्था का विरोध करने की चेतना जागृत होगी। नरेन्द्र देव श्रमिकों के व्यक्तित्व के विकास पर जोर देते हैं

अध्याय 4

वेदान्तिक मूल्य-परम्परा के आधुनिक-स्तम्भ अभिनव शंकराचार्य

स्वामी करपात्री

इस धराधाम पर जब नास्तिकवाद अपनी चरम सीमा पर था, सनातन वैदिक धर्म एव यज्ञ-यगादि कर्म उपेक्षित हो गये थे लोग वेदशास्त्रों के प्रतिकूल अपनी व्यवस्थाये देने लगे थे, वर्णाश्रम व्यवस्था छिन्न-भिन्न हो रही थी, ऐसे में श्रद्धालु सनातनी जन चिन्तानिमग्न हो कहने लगे थे, 'कोवेदानुध्यरिष्यति'। ऐसे दुर्दान्त समय में सनातन वैदिक धर्म के उद्धार हेतु भगवान् शंकराचार्य इस धराधाम पर अवतरित हुए थे। उसके लगभग, हजार वर्ष बाद जब सनातन वैदिक-धर्म पर पुनः क्रूर-झड़पावत आया राजनीति में स्वेच्छाचार, अनाचार, दुराचार बोलबाला हो गया, धर्माचरण में कमी आने लगी गौ-हत्या होने लगी आगल-शासन से देश जर्जर हो गया, पाश्चात्य दार्शनिकों से शंकर की तुलना करायी जान लगी, देश-काल परिस्थिति में वेदों को ढालने का प्रयास किया जाने लगा, गाड़पाद, शंकराचार्य उद्भट द्वारा सुपुष्ट वैदिक अर्थों को नकारते हुए आधुनिक अर्थों का प्रतिपादन किया जाने लगा तो पुनः एक बार आस्तिक जन चिन्तानिमग्न हो कहने लगे 'कोवेदानुध्यरिष्यति' ऐसे समय में गंगा-जमुना की धरती पर एक शक्ति अवतरित होकर पदातिभ्रमण कर रही थी जिसे लोग स्वामी हरिहरानन्द सरस्वती उपाख्य स्वामी करपात्री जी के नाम से जानते हैं।

4.1 धर्मसंघ

सनातन धर्म के प्रचार हेतु स्वामी जी ने सनातनी जनो का एक मंच अखिल भारतीय धर्मसंघ नाम से गठित किया। सन् 1940 में विन्ध्याचल के यज्ञ में अखिल भारतीय धर्मसंघ की स्थापना निश्चय किया गया और ज्योतिषीठ के जगद्गुरु शंकराचार्य स्वामी कृष्णनबोधाश्रम के महाराज को इसका अध्यक्ष नियुक्त किया गया।

धर्मसंघ के द्वारा शिक्षा के प्रचार-प्रसार हेतु स्वामी जी ने धर्मसंघ शिक्षामंडल नाम संस्था की भी स्थापना की जिसमें विद्यार्थी वैदिक-कीर्ति से अध्ययन और अध्यापन की व्यवस्था है। सम्प्रति इसके

अधीन पूरे देश में इस समय पचीस विद्यालय संचालित हो रहे हैं। सन् 1967 में अखिल भारतीय धर्मसंघ के तत्वाधान में गोहत्या के विरोध में ऐतिहासिक प्रदर्शन किया गया था। धर्मसंघ की परिभाषा बताते हुए स्वामी जी ने बताया था कि धर्मसंघ का अर्थ है धर्म के लिए-‘धर्मायसंघ धर्मसंघ’। धर्मसंघ का उद्घोष आज सम्पूर्ण देश में प्राणिमात्र के सुख पर है-‘‘धर्म की जय हो’’, ‘‘अधर्म का नाश हो’’, ‘‘प्राणियों में सद्भावना हो’’, ‘हर-हर महादेव’।

स्वामी करपात्री जी ने धर्म वीरो के लिए धर्मयुद्ध में पालनीय आवश्यक अनुशासनो पर जोर दिया और अपने मापण में ‘‘हमें अपने धर्म संग्राम में भगवान् कृष्ण की भाँति प्रहार सहन करने होंगे, माफ़ी नहीं मागनी होगी। भोजन में कड़ा आग्रह रखना होगा कि जेल में किसी अन्य का पकाया आहार न लिया जाये, और वही बैठक निरन्तर पूजा पाठ-जारी रखी जाय, आवश्यक होने पर अनशन का आश्रम लिया जाय।’’ महाराणा प्रताप आदि धर्मवीरो का आदर्श, सामने रखकर युद्ध में अवतीर्ण हो अनुशासन का पूर्णतया पालन करे, बिना अनुशासन के कोई युद्ध नहीं चल सकता। ‘‘मैं किसी की हानि नहीं चाहते हम तो केवल यही चाहते हैं कि हमारे साथ भी न्याय का बर्ताव किया जाये। हमारी इच्छा तो विश्व के कोने-कोने में शान्ति एवं सद्भाव का प्रसार करना है।’’¹

4.2 करपात्र विचारधारा का मूल्यात्मक विवेचन —

कार्य मात्र के प्रति कोई-न-कोई कारण अवश्य होता है। जैसे, पुत्र के जन्म में माता-पिता कारण हैं, वैसे ही पुत्र का जीवनादृष्ट भी उसके जन्म में कारण हैं। इसी कारण चिन्ता में बड़े-बड़े महर्षियों ने विभिन्न दर्शनों की रचना की और परवर्ती विद्वानों ने उन पर विभिन्न प्रकार की टीकाएँ भी की। इन टीकाओं के भेद में उन-उन आचार्यों का अपनी साधना का प्रकार ही नियामक था। एक आचार्य ने जिन श्रुतियों को अर्थवाद माना, दूसरे आचार्य ने उन्हें मुख्य, अर्थ में मान लिया, यही कारण है कि एक वस्तु के विवेचन में एकत्ववाद और द्वैतवाद का जन्म हुआ। आचार्य भर्तृहरि ने कहा है—

तस्यार्थवादरूपाणि निश्चित्य स्वविकल्पजा ।

एकत्विना द्वैतिनान्व प्रवादा बहवो मता ॥¹

ठीक यही स्थिति वेदान्त-सूत्र के भाष्यो में भी भेद का कारण बनी और अनेक आचार्यों ने उनकी व्याख्यायें कीं जबकि रामानुजाचार्य सविशेष ब्रह्म को अहपद का वाच्यार्थ मानते हैं वहीं नगवान शंकराचार्य अहं ब्रह्मास्मि' में अहपद का निर्विशेष ब्रह्म को लक्ष्यार्थ मानते हैं। इस पर दोनों आचार्यों, में मतभेद है और दोनों की आराधना पद्धति भी भिन्न-भिन्न है। दोनों प्रकार के आराधक सद्गति प्राप्त करते होंगे,। इधर देखा जाता है कि ईसा से लेकर अब तक जितने विदेशी धर्माचार्य हुए वे अपने विरुद्ध सम्प्रदाय वालों के प्रति अशिष्ट शब्द का प्रयोग करते रहे, इसका प्रभाव भारत पर भी दिखाई पड़ता है। कतिपय सम्प्रदायों के लोग अन्य सम्प्रदायों से तथा उनके देवमंदिरों से भी घृणा और द्वेष का वातावरण बनाते रहे। इस पर शंकराचार्य से लेकर तुलसीदास तक ने संघर्ष भेटाने का प्रयास किया किन्तु एकत्ववाद में विश्वास न करने वाले लोगों ने न तो सुनी और न उन पर आक्षेप करने का वाज आया।

मार्क्सवाद के खण्डन में स्वामी करपात्री जी ने 'मार्क्सवाद और रामराज्य' नामक ग्रन्थ लिखा है, जिसमें दर्शनो की और उनके भेदों की सामान्यतः चर्चा की है। इसके खण्डन में राहुल सांकृत्यायन ने 'रामराज्य और मार्क्सवाद' पुस्तक की रचना की जिसमें वैष्णव समुदाय द्वारा शंकराचार्य के मत के खण्डन का प्रश्न उपस्थित किया गया। जिसका खण्डन श्री स्वामी जी ने 'राहुल की भ्रान्ति' नामक पुस्तक में केवल शंकराचार्य के पक्ष का समर्थन करने की दृष्टि से वैष्णवों के पक्षों का उपस्थापन तथा शंकराचार्य के पक्ष का प्रतिपादन किया। इस पर बिहार में भ्रमण करने वाले त्रिदण्डी स्वामी श्री विश्वसेनाचार्य जी ने "आत्म-मीमांसा" नाम की एक पुस्तक प्रकाशित की जिसमें कुपित होकर उन्होंने स्वामी करपात्री जी को 'मायावादी गजराज' कहकर ग्रन्थ निर्माण का उद्देश्य कुम्भ-स्थल का विदारण लिखा। साथ ही कहा गया कि स्वामी करपात्री ने अपनी पुस्तक में श्रीभाष्य का खण्डन किया है। उदाहरणस्वरूप-

1. शर्मा, श्री रघुनाथ अहमर्ष विवेक सन्दीप बिहार धर्मसंघ शाखा विन्दागावी बन्धु छपरा भोजपुर 1974, पृ० 3

(1) अद्वैतवादिक रिकुम्भ दृढ विभेत्तु

मन प्रते कृतिवरा खलु यत्नाना।¹

इ। कुवाच्य का उगार देना स्वामी जी के लिए शक्य नहीं था। अतः कुछ लिखा नहीं गया। किन्तु स्वामी जी के अनन्य भक्ता का वह कुवाच्य अच्छा नहीं लगा और उन लोग ने उसी प्रकार क कुवाच्य निन्दना आरम्भ किया। उदा -

(1) रुचिद वाचाट पशु न रुधिरभूजा मगर्ण, वर्ति तज्जो।

प्राशाज तेक बन्धु कुटिल कुलकलि कामिक कुन्यिताक्ष।

पावसेकान्ताध्वनीन कपट पटुवटु शूर्पजी वातु शिष्ये,

वपावसेनाभिधान गलिन प न हरे कोलिक कालनेमि।²

इस श्लोक से यह स्पष्ट प्रतीत हो रहा है कि त्रिदण्डी स्वामी का आरा जिला में बक्सर के निकट रहना और ताटकावन में उनका यह उगाद कभी भी जगत् के कल्याण के लिए नहीं हो सकता। इस को ध्यान में रखकर श्री स्वामी करपात्री जी ने एक वक्तव्य देकर इस साम्प्रदायिक उन्माद को रोकने का प्रयास किया और उन्हें अवगत कराया कि जितने आस्तिक तथा नास्तिक दर्शन का सबसे अहमर्थ पर विचार है और प्रत्येक विचार यदि श्रीभाष्य का खण्डन ही है तो आपका लिए बड़ी कठिन समस्या है। मगर श्रीभाष्य खण्डन करना उद्देश्य कभी नहीं रहा। इसपर श्री त्रिदण्डी स्वामी जी ने स्वामी करपात्री जी के “अहमर्थ” और “परमार्थसार” ग्रन्थ की “अहमर्थ विवेक” नामक ग्रन्थ में आलाचना की। इस ग्रन्थ को स्वामी जी ने देखा, बीच-बीच में “मत्तप्रलाप” “ज्ञानदौर्बल्य” जैसे कटु शब्दों का प्रयोग देखकर और साम्प्रदायिक उन्माद न बढ़े धर्मसंघ के कार्या

1. वही पृ० 4

2. वही पृ० 5

मे इस प्रकार मन्थरा का अकाण्ड ताण्डव कोई विपरीत दिशा न बना दे इसलिए मौन रहना ही अच्छा माना। उसके पश्चात् गोलवलकर जी की पुस्तक 'विचार नवनीत' उनके रामक्ष आयी ता। उसकी समलोचना मे स्वामी हरिहरानन्द सरस्वती जी ने अपना महानग्रन्थ 'विचार-पीयूष' लिखा। स्वामी जी के अनुसार "विचार नवनीत" मे हिन्दू धर्म एव सस्कृति की शास्त्र विरुद्ध व्याख्या की गयी थी। विचार नवनीत मे ही प्रतिपादित हिन्दू धर्म के सम्बन्ध मे जो भ्रमात्मक विचार हे उसका खण्डन करके अपौरुषेय शास्त्री या सनातन धर्म के सिद्धान्तो की उपयोगिता को स्वामी जी ने अपनी पुस्तक "राष्ट्रीय स्वय सेवक सघ एव हिन्दू धर्म" मे दर्शाया हे।

आचार्य रजनीश के ग्रन्थ 'सम्भोग से समाधि' का खण्डन स्वामी करपात्री जी ने क्या सम्भोग से समाधि तक?" मे किया है।

आचार्य रजनीश की एक अन्य पुस्तक 'समाजवाद से सावधान' के पूरक के रूप मे स्वामी करपात्री जी ने "पूजीवाद समाजवाद और रामराज्य" की रचना की ओर यह सिद्ध किया कि रजनीश ने समाजवाद को पूर्णरूपेण समझा नही है और बिना समझे ही उसका खण्डन किया है।

4.3 धर्म और नीति परक मूल्य-

विद्वदजनो की धारणा है कि धर्म ओर नीति अलग हे, धर्म का राजनीति से कोई सम्बन्ध नही हे किन्तु स्वामी करपात्री जी इस सिद्धान्त के पूर्णतया विपरीत धर्म को राजनीति का पति बताते है। धर्म के बिना नीति विधवा के समान है। बिना धर्म रूप पति के विधवा नीति पुत्रोत्पादन नही कर सकती अर्थात् उसमे फलोत्पादन की क्षमता नही रह जाती है। वैधव्य के रूप मे उसका केवल विलाप मात्र शेष रहता है। धर्म के बिना नीति हो सकती है कि बाह्य आडम्बरो की चकमक से आपका दिल लुभा ले किन्तु उसका अन्त गर्त मे जाकर ही होता है। स्वामी जी महाभारत मे युधिष्ठिर और दुर्योधन को धर्म और अधर्म के प्रतीक के रूप मे उद्धृत करते हुए अपना मत प्रतिष्ठापित करते है आस्तिक और धार्मिक लोगो के लिए युधिष्ठिर की ही नीति अनुसरणीय होती

हे। 'युधिष्ठिरादिविद् वर्तितव्य न दुर्योधनादिवत् है'¹ उनके अनुसार भगवान श्रीकृष्ण शब्दों का उदाहरण देते हैं कि 'युधिष्ठिर धर्ममय विशालवृक्ष है अर्जुन उसके स्कन्ध भीमसेन शाखा और नकुल-सहदेव समृद्ध पुष्प-फल है। मे कृष्ण ब्रह्म (वेद) और ब्राह्मण उसके मूल है तथा दुर्योधन क्रोधमय विशालवृक्ष है, कर्ण स्कन्ध शकुनि शाखा दुःशासन समृद्ध पुष्प-फल और अमनीषी राजा धृतराष्ट्र उसके मूल है'² उनके कहने का तात्पर्य था धर्मविहीन नीति में क्षणिक सफलता या आशिक सफलता का आभास हो सकता है किन्तु अन्त में उसकी पराजय होती है दुर्योधन की धर्मविरुद्ध कूटनीति चौदह वर्षों के विशाल साम्राज्य के शासन के उपरान्त उसे पतन के गर्त में ले गयी। ठीक इसके विपरीत युधिष्ठिर जिन्होंने धर्मनीति का अनुसरण किया तो अपार कष्टों को सहन करके भी विराट साम्राज्य के एकाधिकारी बने और उनकी धर्मानुकूल शासन-पद्धति के कारण उनका राज्य धर्मराज्य कहलाया। स्वामी जी धर्मराज्य को रामराज्य में देखते हैं। रामराज्य की कल्पना सर्वप्रथम गोस्वामी तुलसीदास ने की। स्वामी जी का रामराज्य से तात्पर्य किसी विशेष राजा राम का राज्य अथवा अन्य किसी व्यक्ति से नहीं है और न ही ये राम राजा दशरथ के पुत्र हैं। यहाँ पर सर्वोत्तम धर्मानुकूल आदर्श राज्य-व्यवस्था ही उनका रामराज्य है।

गांधीजी राजनीति और धर्म में विरोध नहीं मानते जबकि प्लेटो और अरस्तु के समय में यह अलग-अलग पाया गया। कौटिल्य के पूर्व राजनीति और धर्म में विरोध नहीं था किन्तु कौटिल्य ने राजनीति से धर्म को सर्वथा पृथक् करके अर्थशास्त्र के अंतर्गत रखा। इस प्रकार स्वामी जी के मत गांधी जी के मत के सर्वथा अनुकूल हैं। स्वामी करपात्री जी धर्म और नीति का तादात्म्य सबध दर्शाते हुए कहते हैं "व्यक्ति, समाज, राष्ट्र, एवं विश्व के धारण पोषण-वाले तथा सघटन, सामन्जस्य,

1 वही पृष्ठ-26

2 (10) युधिष्ठिरः धर्ममयो महाद्रुमः स्कन्धोऽर्जुनो भीमसेनोऽस्य शाखा ।

माद्री पुत्रे पुष्पफले समृद्धे मूलं त्वहं ब्रह्म च ब्राह्मणाश्च ॥

(महाभारत-आदिपर्व 1100)

शान्ति, सुव्यवस्था की स्थापना में अत्यन्त उपयोगी और परिणाम में भी जो अहितकर न हो ऐसे नियमों को ही धर्म कहा जाता है।¹

स्वामी करपात्री जी का मत था कि धर्म और राजनीति दोनों की प्राथमिकता में धर्म पारलौकिकता प्रधान है और नीति लौकिकता। दोनों के आधाराधेय सम्बन्ध में ही पूर्णता बताते हुए व इस सम्बन्ध के विवेचन को एक चुनौती के रूप में स्वीकार करके सिद्ध करते हैं कि 'यतोभ्युदय, निश्चेयस सिद्धि स धर्म' यह धर्म का तटस्थ लक्षण है अर्थात् जिससे अभ्युदय (ऐहलौकिक-पारलौकिक उन्नति) एवं निश्चेयस (मोक्ष) की प्राप्ति हो वही धर्म है। परन्तु यहाँ प्रश्न यह उठता है कि किन साधनों से अभ्युदयादि की सिद्धि होती है, अतएव कौन-कौन से कर्म-धर्म है इसका पूर्णरूप स ज्ञान अपौरुषेय वेद एवं तन्मूलक शास्त्रों से ही हो सकता है। इसलिए राष्ट्र के धारण-पोषणानुकूल शास्त्र-सम्मत वेद, इन्द्रिय, बुद्धि अहंकार की हलचले या व्यापार ही धर्म है। इसी में यज्ञ, तप दानादि तथा सभी वर्णधर्म, आश्रमधर्म का अन्तर्भाव हो जाता है। 'नीति' शब्द का भी अर्थ प्रायः वही होता है। अभ्युदय प्राप्ति जिससे हो, वही नीति है। 'धृज-धारणे' धातु से धर्म और णीज-प्रापणे धातु से 'नीति' शब्द सिद्ध होता है। 'ध्रियतेभ्युदयोनेनति धर्म', 'नीयते प्राप्यतेभ्युदयोनेति नीति।' अर्थात् अभ्युदय का धारण जिससे हो, वही 'धर्म' और अभ्युदय की प्राप्ति जिससे हो वही नीति है। फलतः दोनों का एक ही अर्थ होता है। इसलिए कुछ लोग तो नीति को ही धर्म कहते हैं। पर कुछ लोग लौकिक अभ्युदय (उन्नति) के साधन को 'नीति' और पारलौकिक उन्नति के साधन को धर्म कहते हैं। यह विभाग भी प्रधानता और अप्रधानता की ही दृष्टि से है। धर्म से पारलौकिक उन्नति प्रधान रूप से और गौण रूप से लौकिक उन्नति भी होती है। इसी तरह नीति से लौकिक उन्नति प्रधान रूप से और अप्रधान रूप से पारलौकिक उन्नति भी होती है। नीति से ही शास्त्र और धर्म प्रतिष्ठित होते हैं। नीति के बिना शास्त्र और धर्म नष्ट हो जाते हैं- 'नश्येन्नयि दण्डनीतौ हतायाम्' अतः धर्म और नीति का अनिवार्य सम्बन्ध मानने पर हमारा आगामी मार्ग अत्यन्त सुगम हो जायेगा।²

1 शर्मा कृष्ण प्रसाद "अभिनेतृ शंकर करपात्री जी" धर्मसंघ प्रकाशन-स्वामी पाडा मेरठ 1988 वही पृष्ठ 217

4.4 राष्ट्र और धर्मगत मूल्य

धर्म विषयक विवेचन के क्रम में अद्वैत विद्वान करपात्री जी राष्ट्र को धर्म से अनुप्राणित करने के पक्षपाती हैं। उनके अनुसार बिना धार्मिक भावनाओं का प्रतिष्ठापन हुए सुखपूर्वक समाज राष्ट्र का सुसंगठन हो ही नहीं सकता। अर्थात् धर्म ही राष्ट्र के सुसंगठन का मूल है।

स्वामी जी राष्ट्र में धर्म एवं आस्तिकता को आवश्यक बताते हैं। राष्ट्र में सुख-शान्ति के लिए आस्तिकता परमावश्यक है परन्तु वे कोई धर्म बलात् किसी पर थोपने के पक्षपाती नहीं हैं वरन् उनकी मान्यता है कि प्रत्येक व्यक्ति वह चाहे किसी भी धर्म या मजहब का हो यदि वह उसी के अनुसार आचरण करे तो कोई भी राष्ट्र सतत् उन्नति कर सकता है। धर्म राष्ट्र में अकुश का कार्य करता है। धर्म और राष्ट्र एक दूसरे के पूरक हैं। धर्म विहीन राष्ट्र अराजकता को प्राप्त होता है। इसलिए स्वामी जी राष्ट्र एवं धर्म के परस्पर समन्वय पर जोर देते हैं किन्तु आवश्यकता धर्म को सच्चे अर्थों में जानने व समझने की है।

4.5 भारतीय शासन विधान एवं आदर्श शासक का स्वरूप

भारतीय राजनीति के विद्वान करपात्री जी भारतीय शासन-विधान को पूर्णतः शास्त्रीय देखना चाहते थे। उन्होंने राजधर्म, दण्डनीति, आदि के स्वरूप को शास्त्रीय स्वरूप में ढालते हुए बताया कि भारतीय राजनीतिशास्त्रानुसारी शासक को उच्छृंखल नहीं होना चाहिए।¹ बल्कि उस पर धर्म का अकुश आवश्यक था। कहते हैं, 'आज के लोकतंत्र-शासन का आधार मुण्डगणना है। इसके अनुसार योग्य शासकों का संग्रह कठिन ही नहीं अपितु असम्भव भी हो जाता है। बहुमत जिसे प्राप्त हो, उसी के हाथ में शासन-सूत्र आ जाता है। पर स्थिति यह है कि भारत में सैकड़ों नहीं हजारों विधानसभायी मेम्बर इस प्रकार के हैं जो कानून से सर्वथा अनभिज्ञ होते हैं। साधारण तौर पर भारतीय राजनीतिशास्त्र वेदों एवं धर्म शास्त्रों को ही राष्ट्र का संविधान एवं कानून मानते हैं। उनकी दृष्टि में

1. स्वामी करपात्री जी मार्क्सवाद एवं साम्राज्य शीता प्रेस गोरखपुर, 1966, पृ० 834

शास्त्रज्ञों एवं सदाचारी धर्मनिष्ठ विद्वानों की परिषद विधान निर्णेत्री है, विधान निर्मात्री नहीं।¹ स्वामी जी आदर्श शासक के स्वरूप को निर्धारित करते हुए कहते हैं कि 'राजा को सौम्य उदार, विद्वान शुद्ध, रहस्यज्ञ, पूर्ण धर्म नियंत्रित सदाचारी, जितेन्द्रिय लोभरहित, निर्व्यसनी होना चाहिए। शुक्रनीति का अनुसरण करते हुए स्वामी जी का मन्तव्य है कि जो राजा प्रकृति की बात नहीं सुनता वह अन्यायी है, जो प्रजा का रक्षक बनकर रक्षा नहीं करता उस राजा को पागल कुत्ते के समान मार देना चाहिए।

स्वामी जी ने राजा की तुलना आज के राष्ट्रपति, प्रधानमंत्री से की है जो आज के शासक हैं। आज की भ्रष्ट राजनीति पर व्यंग्य करते हुए उन्होंने कहा कि इन उच्च पदों पर सद्गुणी प्रवृत्ति वाले सज्जन व्यक्ति ही आरुढ़ होने चाहिए तथा इसी प्रकृति के लोगों को ही जनता को भी चुनना चाहिए। ऐसी अनिवार्यता पर बल देकर स्वामी जी ने आज की राजनीतिक स्थिति को सुधारने का प्रयास किया।

स्वामी जी राजा अथवा शासक को भगवान का प्रतिरूप मानते हैं। इस कारण कुछ गुण तो राजा के ऐसे अवश्य होने चाहिए जो कि भगवान के समान हैं। जिस प्रकार ईश्वर सबसे ऊपर है यही स्थिति राजा की भी है। स्वामी जी ने राजा को कवि भी कह कर सुशोभित किया है। स्वामी करपात्री जी का राजा जो कि कवि है वह कविताये लिखने का कार्य नहीं करता है। वरन् यहाँ उनका तात्पर्य अतीत वर्तमान एवं भविष्य द्रष्टा से है। अर्थात् उसको मनीषी होना चाहिए। इतिहास का अध्ययन करके अन्य राष्ट्रों तथा अपने राष्ट्र के अतीत का ज्ञान, चारों वेदों द्वारा वर्तमान तथा अनुमान के द्वारा भविष्य का ज्ञान प्राप्त करके नीति का निर्धारण करने के गुणों से युक्त राजा कवि कहलायेगा।

स्वामी करपात्री जी कहते हैं कि उपर्युक्त समस्त गुणों का समावेश कालिदास ने रघुवंशी शासक में किया है। महाकवि कालिदास कहते हैं कि मात्र रघुवंशी सम्राटों की कर्तव्यनिष्ठा जो कि

शास्त्रीय विधान पर अवलम्बित होती थी, जिसमें अपराधियों को उनके अपराध के अनुसार दण्ड दिया जाता था। उस क्षेत्र से यदि उनके पुत्र, पत्नी भी गुजरते थे तो उपर्युक्त दण्ड के भागीदार होते थे।¹ रघुवशी सम्राटों में विश्व कल्याण की भावना कूट-कूट कर भरी थी। उनमें शास्त्रीय आदान-प्रदान परम्परा का उन्नत विकास था कि वे इहलोक के वारी होकर देवपति इन्द्र के साथ सम्पदा-विनिमय किया करते थे। इनके शासन में आदर्श अपनी चरम सीमा पर था। बाग बगीचों की ओर जाती हुई उन्नत वेश्याओं के वस्त्रों को वायु भी स्पर्श नहीं कर सकती थी तो फिर जन सामान्य की तो बात ही नहीं उठती।²

इसी प्रकार दुष्यन्त के शासन का उदाहरण दिया जाता है कि उनके शासन काल में खजाने से लेकर कृषि पर्यन्त किसी पर भी पहरा नहीं था।³ स्वामी जी के अनुसार आज के युग में भी इसी प्रकार के शासन की आवश्यकता है। महाभारत में व्यास जी का कथन है—**धर्म रति सेवमाना धर्मार्थावभिपेदिरे।**⁴

अर्थात् स्वधर्म पालन में सहज रति होने से धर्म और अर्थ दोनों ही पुष्कल मात्रा में स्वतः प्राप्त थे, फलतः परस्वापहरण आदि अनुचित कार्य में प्रवृत्ति ही क्यों हो? क्या ऐसे महत्त्वमय धर्म को प्रमुखता प्रदान कर सुखी एवं शान्त होना आज अभिप्रेत नहीं है? निष्कर्षतः आदर्श शासक का स्वरूप पूर्ण धर्मनिष्ठा—जिसे दूसरे शब्दों में सत्कर्तव्यनिष्ठा कह सकते हैं—में ही निहित है।⁵

1 शर्मा कृष्ण प्रसाद अभिनव शंकराचार्य करपात्री जी, धर्मसंघ प्रकाशन-स्वामी पाडा मेरठ, 1988, पृष्ठ 252

2 तस्मिन् मही शासति वाणिनोनाम् निद्रा विहारार्थपर्यगतानाम्।

वातो-अपिनास्त्रस्यदशुकानि को लम्बयेदाहरणाय हस्तम्।

-वही पृष्ठ 253

3 वही पृष्ठ 253

4 वही पृष्ठ 253

5 वही पृष्ठ 253

4.6 धर्मसापेक्ष पक्षपातविहीन राज्य

राष्ट्र और धर्म के परस्पर समन्वय का स्वामी जी ने विधिवत् वर्णन किया है वे धर्म निरपेक्ष सिद्धान्त के विरोधी थे। अपेक्षा शब्द आवश्यकता से अभिप्रेत है। अतएव वे निरपेक्ष को अपेक्षा का विरोधी मानते थे यथा यदि किसी व्यक्ति को पुत्र की अपेक्षा नहीं है तो वह पुत्र निरपेक्ष धन की अपेक्षा नहीं है। इसी प्रकार यदि धर्म की अपेक्षा नहीं है तो वह धर्म निरपेक्ष हुआ। धर्मनिरपेक्षता उन्हें कदापि स्वीकार नहीं था। वे शासन तंत्र को धर्मयुत अथवा धर्मनियंत्रित बनाना चाहते थे जिसके लिए उन्होंने धर्मसापेक्ष शब्द प्रयुक्त किया। स्वामी जी का धर्म सापेक्ष का तात्पर्य यह है कि राजनीति अर्थशास्त्र, समाजशास्त्र, कला, इतिहास आदि का प्रयोग और व्याख्या धर्म के आधार पर की जाये और उसे जीवन्त व्यावहारिक रूप दिया जाये। राज्य इस व्यवस्था का कार्यान्वयन मात्र करे, न सशोधन, परिवर्तन या परिवर्द्धन। धर्मसापेक्ष राज्य का कथमपि ये तात्पर्य नहीं कि किसी धर्म या सम्प्रदाय विशेष का शासन हो और अन्य धर्म सम्प्रदाय शासन से दूर और उपेक्षित रहे।¹

धर्म सापेक्ष शासन व्यवस्था में स्वामी जी एक धर्म विभाग की स्थापना पर जोर देते हैं जिसमें सभी धर्मों के आचार्य प्रतिनिधि के रूप में रहे। जिस धर्म की व्यवस्था का प्रश्न हो उस धर्म पर वे प्रतिनिधि अपना निर्णय दें। इस प्रकार शासन धर्मनियंत्रित भी होगा और किसी के साथ पक्षपात भी नहीं हो सकेगा।

4.7 जनतांत्रिक-मूल्यों का निरूपण

स्वामी जी की आदर्श राजनीति व्यवस्था राजतंत्र है। लेकिन उपलब्ध पद्धतियों में वे जनतंत्र को अच्छा मानते हैं। भारत में उसके व्यवहार पर उन्हें आपत्ति है। उनका मानना है कि जनता सावधान एवं सतर्क नहीं है। जनता निर्धन होने से साधनों का प्रयोग नहीं कर पाती, बल्कि समाज का न्यूनतम वर्ग जनतंत्र की उपलब्धियों का उपभोक्ता है। जनतंत्र की प्रक्रिया में गुटबंदी एवं परस्पर विद्वेष बढ़ा है। स्वतंत्र जनमत का प्रयोग नहीं है। गुण्डे एवं जाति बिरादरी की शक्तियाँ जबरदस्ती

मतदान केन्द्रों पर कब्जा करती है। जाली वोट डालना सामान्य बात है। राजनीतिक दल सैद्धान्तिक रूप में जिस मान्यता का विरोध करते हैं व्यवहार में उन्हीं का प्रयोग करते हैं। विदेशी पूजा का प्रयोग राजनीतिक दल राष्ट्रहित के विपरीत करते हैं। ऐसी स्थिति में स्वामी जी का मत है कि सत्पुरुषों सन्तों को चाहिए कि वे पलायन के स्थान पर राजनीति में आये ताकि राजनीति असामाजिक तत्वों के हाथ से सत्पुरुषों के हाथ में आ सके।

इस प्रकार भारतीय जनतंत्र में स्वामी जी का दृष्टिकोण स्पष्ट है। वे ऐसे जनतंत्र की कामना करते हैं जहाँ एक व्यक्ति की आवाज विरोध की भी कीमत हो, जहाँ सम्राट इतना अधिक प्रजातांत्रिक हो कि ऊँच, नीच, अमीर, गरीब का भेदभाव नहीं जहाँ चुनाव प्रक्रिया सरल एवं सस्ती हो। तभी जनतंत्र सफल हो सकता है।

4.7 (अ) आर्थिक मूल्यों का निरूपण

करपात्री जी ने आज के युग में प्रचलित पूजावाद, समाजवाद तथा लोकतांत्रिक समाजवाद में स्वीकृत असंतुलनकारी अर्थव्यवस्था को मानवीय समस्याओं के समाधान में असमर्थ पाकर एक ऐसी धर्मनियंत्रित आर्थिक-व्यवस्था को अपनाने पर जोर दिया, है, जिसमें समष्टि, व्यक्ति दोनों का समन्वय करके सर्वत्र सुख धर्म शान्ति एवं स्वतंत्रता का साम्राज्य स्थापित हो सके। वे बेकारी एवं शोषण फैलाने वाले महायंत्रों का बहिष्कार कर सबको स्थायी रूप से योग्यता एवं आवश्यकता के अनुसार काम, दाम एवं विकास का अवसर प्रदान करने के पक्षपाती हैं। वस्तुतः आधुनिक भारत में जवाहरलाल नेहरू और स्वामी करपात्री जी ने पूजावाद पर स्पष्ट आक्रमण किया किन्तु तरीकों में अन्तर है। गांधी जी और स्वामी जी धर्म और राजनीति का एकीकरण करते हैं। दोनों का आदर्श रामराज्य है लेकिन गांधी का रामराज्य नैतिक अराजकता के जाल में फँसकर हृदय-परिवर्तन, ट्रस्टीशिप नैतिक-व्यक्ति आदि की कल्पना में पूजावाद के साथ जुड़ जाता है।

स्वामी जी समाज में धर्मनियंत्रित आर्थिक व्यवस्था के प्रचलन के पक्षपाती हैं। वे व्यक्तिगत सम्पत्ति के सिद्धान्त के पूर्ण समर्थक हैं, पर यह सिद्धान्त आर्थिक विषमता का कारण बन जाये इसके

लिए वे उस पर धर्म तथा राज्य शक्ति के उचित प्रयोग को स्वीकार करते हैं। व्यावहारिक राजनेता होने के कारण वे प्राचीन भारतीय शास्त्रों का सदर्थ प्रस्तुत करते हुए भी आधुनिक समस्याओं का पूर्ण व्यावहारिक समाधान प्रस्तुत करते हैं। अतः स्वामी जी का आर्थिक दर्शन कल्पनावादी न होकर यथार्थ के धरातल पर खड़ा है। आर्थिक विषमता के समापन का यह सबसे बड़ा साधन है।

4.8 स्वामी करपात्री जी और मार्क्स

भारतीय परम्परा में आदि शंकराचार्य के बाद स्वामी करपात्री जी ऐसे विचारक हुए जिन्होंने भारतीय सोच को 20वीं शताब्दी में स्थापित करने में महत्वपूर्ण भूमिका निभाई। मार्क्सवाद की प्रचण्ड आधी ने जब आधी दुनिया की चिन्तनधारा को झकझोर दिया, स्वामी जी 1982 तक भारतीय सोच को स्थापित करने का प्रयास करते रहे।

स्वामी करपात्री जी की सम्पूर्ण विचारधारा चिन्तन एवं व्यावहारिकता का योगफल रही है। स्वामी जी पश्चिमी विचारधारा पर अपनी प्रतिक्रिया विश्व सदर्थ में प्रस्तुत करते हैं। इसके दो रूप हैं, आन्तरिक एवं बाह्य। भारतीय चिन्तन का अग बग जाने के कारण बाह्य और आन्तरिक रूपों में कोई बहुत अधिक दूरी नहीं रह पाती। स्वामी जी भारतीय व्यवस्था के विश्लेषण में मार्क्स, गांधी, नेहरू, जयप्रकाश और डांगे के विचारों को भारतीय व्यक्तित्व के अनुकूल नहीं समझते। वे उनके सिद्धान्तों एवं व्यवहारों को व्यापक सदर्थ में अपेक्षाकृत सिकुड़ा हुआ मानते हैं। ब्रिटिश साम्राज्यवादी परिवेश में दयानन्द, विवेकानन्द एवं तिलक ने वैदिक मान्यताओं के आधार पर भारतीय राजनीति का विश्लेषण प्रस्तुत किया है। स्वामी जी को उनके विचारधाराओं में कुछ अधूरापन नजर आता है। वे उस कमी की जीवन-पर्यन्त पूर्ति में लगे रहे। आधुनिक प्रमुख विचारधाराओं, पूँजीवाद, समाजवाद एवं मार्क्सवाद में वे सबसे तीखा प्रहार मार्क्सवाद पर करते हैं। उनकी दृष्टि में मार्क्सवाद भारतीय व्यक्तित्व और वैदिक व्यवस्था के अस्तित्व के लिए सबसे अधिक घातक है।

मार्क्स और स्वामी जी दोनों ने पूँजीवाद को मानव जाति का घोर शत्रु बताया।¹ पं० जवाहर लाल नेहरू और गांधी ने भी पूँजीवाद पर आक्रमण किया। लेकिन सभी विचारकों के आक्रमण के

तरीको मे असमानता है। गांधी जी और स्वामी जी धर्म और राजनीति को एक करते हुए समान रूपेण अपना उद्देश्य रामराज्य मानते है। गांधी का रामराज्य नैतिक अराजकता के जाल मे फसकर ट्रस्टीशिप हृदय परिवर्तन नैतिक-व्यक्ति आदि के दिवास्वप्न मे खो जाता है और अन्तत पूजीवाद की ओर मुड जाता हे। स्वामी जी रामराज्य की व्याख्या वैदिक सहिताओ, धर्मशास्त्र, अर्थशास्त्र मनुस्मृति, शुक्रनीति एव महाकाव्यो के आधार पर करते है।¹

स्वामी जी का स्पष्ट मत रहा है कि भौतिक पूजीवादी प्रवृत्ति के कारण ही समाज अमीर और गरीब दो वर्गों मे पूर्णत विभक्त हो गया। पूजीवादी व्यवस्था से मशीनी संस्कृति का प्रादुर्भाव हुआ और लाखो करोडो लोगो की रोजी-रोटी का साधन पूर्णतया छिन गया। यही पूजीवाद के विनाश की भी पृष्ठभूमि है।² पूजीवादी प्रवृत्ति बढने से राष्ट्रो की क्रय शक्ति क्षीण होती है। इसी मे उपनिवेशवाद का विकास होता है। क्योकि पूजीवादी राष्ट्र अपने मालो की खपत अपने उपनिवेशो मे करने लगता है लेकिन अन्तर्विरोधो के कारण भौतिक पूजीवाद के गर्भ से उसको नष्ट करने वाली ताकत उत्पन्न होती है और अन्तत भौतिक समाजवाद का जन्म होता है। पूजीवाद का खण्डन करते समय स्वामी जी इतने अधिक उग्र हो जाते है कि वे लोकतन्त्रात्मक सरकारो को पूजीवादी सरकार की सजा दे डालते है।

स्वामी जी का मानना है कि रामराज्य मे वैयक्तिक सम्पत्ति तो मान्य है किन्तु उसका सतुलन किया जाता है³। पूजीवादी व्यवस्था मे ये बाते नही है। वहा सतुलन का प्रयास नहीं किया जाता। फलत उसकी सारी अच्छाइया बुराइयो मे परिणत हो जाती है, किन्तु रामराज्य मे आर्थिक सतुलन स्थापित करने के लिए धर्म तथा राजशक्ति द्वारा प्रयास किया जाता है जहा पर धर्म और राजशक्ति दोनो की अवेहलना होती है उसे 'अराजकत्व' कहा जाता है।

1 वही पृष्ठ 354-360

2 स्वामी केशवान् जी, पूजीवाद समाजवाद एव रामराज्य संयोग-विराजसी, पृष्ठ 19-23

मार्क्स और स्वामी जी दोनों ने ही पूजीवादी प्रवृत्ति को मानव प्रवृत्ति के लिए घातक बताया। लेकिन यहाँ मार्क्स ने पूजीवाद के विकल्प में वैज्ञानिक समाजवाद का नारा दिया वहीं स्वामी जी समाजवाद और पूजीवाद दोनों ही को भारतीय धरातल के लिए अनुपयुक्त मानते हैं। इन दोनों के विकल्प में वे रामराज्य को भारत के लिए अधिक उपयुक्त मानते हैं।

स्वामी जी ने मार्क्स के शोषक एवं शोषित विहीन समाज की परिकल्पना को व्यवहार में असंभव माना। स्वामी जी का मत है कि प्राचीन भारतीय मार्क्स की कल्पना से कहीं अधिक उत्कृष्ट समाज पद्धति का निर्माण निरूपण तथा अनुभव कर चुके हैं। आत्मसंयम, इन्द्रिय-निग्रह, त्याग, वैराग्य आत्मनिष्ठा की उत्कृष्ट भावना के बिना असमर्थता के ऊपर उठना असंभव है। स्वामी जी के अनुसार मार्क्स इसकी कल्पना भी नहीं कर सका। कोई भी समाज जितना अधिक संयमी एवं नियंत्रित होगा उतना ही स्वतंत्र होगा। कोई व्यक्ति समष्टिहित की उपेक्षा करके, समष्टिहित की हानि करके, समष्टि-नियंत्रण को टुकराकर व्यक्ति-हित का प्रयत्न करे, वह सफल नहीं हो सकता। राष्ट्र भी यदि विश्व की हानि करके मनमाने ढंग से आत्मोन्नति चाहता है तो वह राष्ट्रवाद भी व्यक्तिवाद एवं तथाकथित सम्प्रदायवाद से खतरनाक होता है। साम्राज्यवाद में भी यही स्थिति है। आधुनिक मार्क्सवाद और साम्राज्यवाद में विशेष अन्तर नहीं है।

स्वामी जी ने मार्क्स के विपरीत धर्मनियंत्रित राजतन्त्रवाद को सम्यक् शासन पद्धति माना। इसी को वे रामराज्य के नाम से पुकारते हैं। रामराज्य में लोकमत और समता दोनों हैं। स्वामी जी को आधुनिक समाजवादी व्यवस्था में लोकमत और समता का अभाव झलकता है। रामराज्य ही भारतीय राजनीति का आदर्श है। भारत का राजनीतिक-दर्शन आदर्श रहा है कि यहाँ शासक राज्य सम्पत्ति से असम्पृक्त होकर जनकल्याण के लिए सग्रह करता है। जनकल्याण के विपरीत कर सग्रह की कल्पना रामराज्य में नहीं की जा सकती। 'सुरक्षा नहीं, तो कर नहीं' का सिद्धान्त उस युग में प्रचलित था। क्या आधुनिक समाजवादी राज्यों में यह आदर्श खोजे मिलेगा? मार्क्सवादी राज्यों में शक्ति सम्पत्ति का उचित वितरण नहीं मिलता। रामराज्य में, व्यक्ति की पूर्णता, उसकी नैतिकता तथा धार्मिकता अनुशासन में है। ऐसा पूर्ण व्यक्ति ही सही व्यवस्था का केंद्र हो सकता है। रामराज्य में

शिक्षा सम्पत्ति एवं धर्म की स्वतंत्रताएँ व्यवहारगत होती हैं। स्वामी जी साम्राज्यवाद साम्यवाद लोकतंत्रवाद और अधिनायकवाद में रामराज्य को सर्वश्रेष्ठ स्वीकार करते हैं।

मार्क्स मानता है कि विश्व में अब तक जितनी भी सामाजिक एवं राजनीतिक क्रान्तियाँ हुई हैं उनका आधार आर्थिक रहा है। मार्क्स ने स्पष्ट रूप से घोषित किया कि धर्म एवं अर्थ में किसी प्रकार का पारस्परिक सम्बन्ध नहीं हो सकता। स्वामी जी ने इतिहास का उदाहरण देकर सिद्ध किया कि विश्व इतिहास में धर्म के मूल से जुड़े त्यागी महात्माओं एवं उनसे प्रभावित समाज ने राजनीतिक एवं आर्थिक क्रान्ति में सर्वाधिक बलिदान किया है। भारत सहित सभी पश्चिमी देशों में आन्दोलनों का नेतृत्व, धार्मिक नेताओं, साधुओं एवं सन्यासियों ने किया। आधुनिक भारत का पुनर्जागरण वेदान्त से आता है। विवेकानन्द, तिलक, अरविन्द की वेदान्त तथा गीता की दार्शनिकता ने आधुनिक भारत में सैनिक राष्ट्रवाद एवं उग्रवादी क्रान्ति को जन्म दिया। स्वामी जी स्वयं पश्चिमीकरण बनाम भारतीयकरण की लड़ाई लड़ते रहे। भारतीय स्वतंत्रता आन्दोलन में यदि अध्यात्मवाद का समावेश न हुआ होता तो उसकी सफलता सदिग्ध थी। गांधी जी ने स्वयं अध्यात्म की प्रेरणा से राष्ट्रीय आन्दोलनों का नेतृत्व किया। इतने व्यापक आध्यात्मिक, धार्मिक सदर्थ को मार्क्स नकारता है। बौद्ध, जैन, शंकराचार्य, ईसा मसीह, हजरत मोहम्मद की व्यापक क्रान्तियों को मात्र आर्थिक कसौटी पर कसने से उसकी व्यापकता सकीर्ण हो जाती है। स्वामी जी भारतीय सदर्थ में धर्म एवं अर्थ में मार्क्स के विपरीत तादात्म्य स्थापित करते हैं।

स्वामी जी धर्म एवं अर्थ के सदर्थ में मार्क्स का प्रतिवाद प्रस्तुत करके भारतीय व्यवस्था की विशद व्याख्या प्रस्तुत करते हैं। उनका मत है कि धर्मनिरपेक्ष भौतिक पूँजीवाद और भौतिक समाजवाद अपूर्ण और सदोष है। समाजवाद में आध्यात्मिकता के लिए कोई स्थान नहीं है। उसमें धर्म, ईश्वर आत्मा नहीं है। दया दान आदि का कोई महत्व नहीं है। न व्यक्तिगत भूमि, न व्यक्तिगत सम्पत्ति, न व्यक्तिगत खेत, खलिहान, न व्यक्तिगत उद्योग धन्ये, न व्यक्तिगत औरत और बच्चे ही हो सकते हैं। स्वामी जी मार्क्सवादी राजनीतिक व्यवस्था का घोर विरोध करते हैं। स्वामी जी राष्ट्र एवं व्यक्ति के उत्थान एवं समग्र विश्व की हितों से तीन मुख्य अपेक्षित मानते हैं 'शिक्षा की स्वतंत्रता,

धर्म की स्वतंत्रता एवं धन की स्वतंत्रता। उनके अनुसार मार्क्सवादी व्यवस्था में स्वतंत्रताओं का कोई अस्तित्व नहीं है।¹

स्वामी जी भारत के लिए न तो साम्यवादी व्यवस्था को उपयुक्त मानते हैं न ही जनतांत्रिक व्यवस्था। वे उसके विकल्प में धर्म सापेक्ष पक्षपात विहीन राज्य यानि रामराज्य की कल्पना करते हैं, वे वैदिक मान्यताओं के आधार पर धर्मनियंत्रित राजनीति की बात करते हैं। उनका मत है कि अन्तिम व्यवस्था जो शोषणमुक्त नैतिक-मूल्यों के धरातल पर स्थिर सहज भ्रातृत्व के प्रतिपालन में समर्थ होगी, वह रामराज्य है।

4.9 भक्ति

भक्ति शब्द की उत्पत्ति भज् धातु से की गयी है। अर्थात् भक्ति भावना आर्यों के दार्शनिक एवं आध्यात्मिक विचारों के फलस्वरूप क्रमशः श्रद्धा उपासना से विकसित होकर उपास्य भगवान के ऐश्वर्य में भाग लेना जैसे व्यापक भाव में परिणत हुई। दूसरे शब्दों में भक्ति मानव मन में निहित वह भाव है जिससे वह ईश्वर की सत्ता में अनन्य आस्था रखते हुए सर्वस्व समर्पण कर भाव विभोर हो जाता है और यही आस्था भाव जब अपनी अंतिम अवस्था को प्राप्त करता है तभी साधक ईश्वर भक्ति में लीन हो जाता है। हमारा इतिहास इस बात का साक्ष्य है कि अत्यन्त प्राचीन काल से अनेक भक्तों ने ईश्वर के समक्ष आत्मसमर्पण कर दिया है और आज भी ऐसे उदाहरण अनुपलब्ध नहीं हैं। स्वामी करपात्री जी भक्ति मार्गी परम्परा के आभूषण हैं। संस्कृत महाग्रन्थ 'भक्तिरसार्णव' के अन्तर्गत स्वामी जी ने भक्तिरस के स्वरूप का शास्त्रीय पद्धति से विवेचन किया है।

स्वामी करपात्रीजी की भक्ति एवं तद्विषयक विचार वेद एवं उपनिषदों पर आधारित हैं। उन्हीं का स्पष्टीकरण, व्याख्या एवं सम्यक् मूल्यांकन के फलस्वरूप स्वामी जी अपने विचार रखते हैं। वे उसी को आधार मानते हुए कहते हैं कि वेदों में भाग अर्थ के अतिरिक्त श्रद्धा और अनुरागपूर्वक सेवा के अर्थ में भी भक्ति शब्द आया है। वेदों में सेवार्थक भज् धातु (भज् सेवयाम्) से निष्पन्न भक्ति,

1. त्रिपाठी डॉ० हरिहरनाथ सन्तान, 'करपात्र चिन्तन विश्लेषक', पृष्ठ 16-25, 34-35, 79-83, 93-97, 109-113 आदि.

धर्म की स्वतंत्रता एवं धन की स्वतंत्रता। उनके अनुसार मार्क्सवादी व्यवस्था में स्वतंत्रताओं का कोई अस्तित्व नहीं है।¹

स्वामी जी भारत के लिए न तो साम्यवादी व्यवस्था को उपयुक्त मानते हैं न ही जनतांत्रिक व्यवस्था। वे उसके विकल्प में धर्म सापेक्ष पक्षपात विहीन राज्य यानि रामराज्य की कल्पना करते हैं, वे वैदिक मान्यताओं के आधार पर धर्मनियंत्रित राजनीति की बात करते हैं। उनका मत है कि अन्तिम व्यवस्था जो शोषणमुक्त नैतिक-मूल्यों के धरातल पर स्थिर सहज भ्रातृत्व के प्रतिपालन में समर्थ होगी, वह रामराज्य है।

4.9 भक्ति

“भक्ति शब्द की उत्पत्ति भज् धातु से की गयी है। अर्थात् भक्ति भावना आर्यों के दार्शनिक एवं आध्यात्मिक विचारों के फलस्वरूप क्रमशः श्रद्धा उपासना से विकसित होकर उपास्य भगवान के ऐश्वर्य में भाग लेना जैसे व्यापक भाव में परिणत हुई। दूसरे शब्दों में भक्ति मानव मन में निहित वह भाव है जिससे वह ईश्वर की सत्ता में अनन्य आस्था रखते हुए सर्वस्व समर्पण कर भाव विभोर हो जाता है और यही आस्था भाव जब अपनी अंतिम अवस्था को प्राप्त करता है तभी साधक ईश्वर भक्ति में लीन हो जाता है। हमारा इतिहास इस बात का साक्ष्य है कि अत्यन्त प्राचीन काल से अनेक भक्तों ने ईश्वर के समक्ष आत्मसमर्पण कर दिया है और आज भी ऐसे उदाहरण अनुपलब्ध नहीं हैं। स्वामी करपात्री जी भक्ति मार्गी परम्परा के आभूषण हैं। संस्कृत महाग्रन्थ ‘भक्तिरसार्णव’ के अन्तर्गत स्वामी जी ने भक्तिरस के स्वरूप का शास्त्रीय पद्धति से विवेचन किया है।

स्वामी करपात्रीजी की भक्ति एवं तद्विषयक विचार वेद एवं उपनिषदों पर आधारित हैं। उन्हीं का स्पष्टीकरण, व्याख्या एवं सम्यक् मूल्यांकन के फलस्वरूप स्वामी जी अपने विचार रखते हैं। वे उसी को आधार मानते हुए कहते हैं कि वेदों में भाग अर्थ के अतिरिक्त श्रद्धा और अनुरागपूर्वक सेवा के अर्थ में भी भक्ति शब्द आया है। वेदों में सेवार्थक भज् धातु (भज् सेवयाम्) से निष्पन्न भक्ति,

भक्त भज्जु भजते, भजन्ते और भजामहे आदि शब्दों का प्रयोग मिलता है। वैदिक ऋषियों ने प्रकृति की उपासना की तथा उसमें दैवीय शक्ति के दर्शन तक किये।

स्वामी करपात्री जी ने नवधा-भक्ति के नौ अंगों का अद्भुत विवरण दिया है यद्यपि एकत्रित रूप में उनके किसी ग्रन्थ में नवधा भक्ति का वर्णन नहीं मिलता है किन्तु उनके भक्ति सम्बन्धित ग्रन्थों के अध्ययन से हम कह सकते हैं कि नवधा भक्ति को उन्होंने स्पष्ट रूप से स्वीकार किया है। वे कहते हैं कि वैदिक साहित्य में ऋषियों की भक्ति भावना के दर्शन होते हैं।

वैदिक मंत्रों में नवधा भक्ति सूत्र रूप में मिलती है जिसका परवर्ती काल में विकास किया गया है प्रसंगत शास्त्रों में उपलब्ध नवधा भक्ति के स्थलों का वर्णन करना अनुचित न होगा। इसके साथ ही नवधा भक्ति में करपात्री जी के साम्यभाव भी हम देखते हैं—

4.2(क) श्रवण

श्रवण का अभिप्राय भगवान की कीर्ति अथवा भगवत्चरित्रों को पुन-पुन सुनने से है। श्रवण की महिमा के सदर्थ में स्वामी करपात्री जी कहते हैं कि “भगवद् गुणगणालङ्कृत ग्रन्थों के श्रवण से ज्ञान होता है। भक्ति में प्राणि मात्र का अधिकार है।”¹

श्रवण की महिमा का उल्लेख पुराणों में मिलता है-

ससारसर्प सदष्ट नष्ट चैष्टैकभेषजम्।

कृष्णोति वैष्णव मन्त्र श्रुत्वा मुक्तो भवेन्नर ।

स्वामी जी का विचार है-“कर्म, भक्ति, ज्ञान तीनों का मुख्य साधन श्रवण ही बतलाया गया है। सभी कर्मकाण्ड का उपदेश वेद में है और वह वेद गुरुमुख से अधिकारानुसार यथाविधि श्रवण से ही प्राप्त किया जाना चाहिए। गुरुमुख द्वारा उच्चारित होने पर श्रवण किये जाने के कारण ही वेद के अनुश्रवण श्रुति आदि नाम हैं। नवधा भक्ति सध्वनों में सर्वप्रथम श्रवण ही बतलाया गया है।

4.9(ख) कीर्तन

कीर्तन का अभिप्राय ईश्वर के गुणगान से है। करपात्री जी का मन्तव्य है कि “पुरुषो का भगवन्नामादि सकीर्तनादि लक्षण भक्ति ही परमोत्कृष्ट धर्म है, जिससे अधोक्षज भगवान् मे अहेतुकी अप्रतिहता भक्ति होती है जिससे कि अन्तरात्मा का सप्रसाद होता है।”¹

4.2(ग) स्मरण

स्मरण शब्द का अभिप्राय ईश्वर के स्मरण करने से है। स्मरण का सकेत भी उपलब्ध होता है।

“प्रविष्णवे शूषमेतुमन्म” अर्थात् विष्णु भगवान के लिए मेरा मनन—स्मरण बल प्राप्त हो² स्वामी जी स्मरण को उपासना या भक्ति का साधन मानते हैं। उनका मत है कि नाम रूप, लीलाधामकामीतात्पर्येणस्फुरण, श्रवण, स्मरण, कीर्तनादि भी भजन हैं³ वे कहते हैं “जीवन का उद्गम स्थान समष्टि चेतन आत्मा या परमेश्वर है। उसी के स्वरूप चिन्तन करने में ही जीवन की सार्थकता है। मगलमय भगवान् स्वरूप का प्रबोध एव भगवत्प्राप्ति ही इस अशान्त भौतिक वातावरण में शान्ति का एकमात्र मूलमंत्र है। उसका विस्मरण होने से फिर अपार ससार सागर का पार-अपार कुछ भी नहीं विदित नहीं होता। सासारिक अभ्युदय एव सुख शान्ति भी उसी से मिलती है। अधिक क्या परम निश्चयस अपवर्ग भी तदाश्रित ही है।”⁴

4.9(घ) पादसेवन

पादसेवन का तात्पर्य चरणवन्दना से है। कहा गया है—“यस्य श्री पूर्णा मधुना पदन्यक्षीयमाणस्वधया मदन्ति”⁵ अर्थात् जिन भगवान की माधुरी से ओतप्रोत स्वयं अपनी दिव्य शक्ति

1 वही, पृष्ठ 241

2 ऋग्वेद-1/154/3

3 शर्मा कृष्ण प्रसाद, अग्निव शंकर स्वामी करपात्री जी धर्मसंघ मेरठ 1988 पृष्ठ-228

से अक्षय तीन चरण-चरणों के तीन विन्यास—भक्त, आश्रित एवं सेवको को आनन्दित करते हैं, स्वामी करपात्री इसका समर्थन करते हैं। उनका मत है भजन भक्ति” इस व्युत्पत्ति के अनुसार भजन या सेवन को ही भक्ति कहा जाता है। उस सेवन का अर्थ स्वामी जी केवल कायिक नहीं मानते हैं। वे इसका अर्थ करते हुए कहते हैं कि शरीर, इन्द्रिय, मन तीनों से ही सेव्य की सेवा की जाती है, इतना ही नहीं महानुभावों ने मानसी सेवा को ही परा या मुख्य सेवा माना है।¹

49(च) अर्चन

अर्चन का अभिप्राय ईश्वर की पूजा अर्चना से है। वेदों में विष्णु भगवान की अर्चना को दर्शाया गया है। ‘आप सब लोग महान एवं शूरवीर भगवान विष्णु का अर्चन कीजिए।’² अर्चन की महत्ता को प्रतिष्ठापित करते हुए पुराणों का उदाहरण देते हुए स्वामी जी कहते हैं—

विष्णो सम्पूजना नित्य सर्व पाप प्रणश्यति।

49(छ) वन्दन

वन्दन शब्द का तात्पर्य यहाँ अपने आराध्य की वन्दना से है। वेदों में कहा गया है कि परब्रह्म परमात्मा के रोचक विग्रह को मैं प्रणाम करता हूँ।³ स्वामी करपात्री जी ने वन्दन प्रक्रिया को सदैव उच्च स्थान दिया। कोई राजनैतिक, धार्मिक, सामाजिक आदि विविध सभाओं व गोष्ठियों में वे निम्न श्रीमद्बाल्मीकिरामायण के श्लोक से ही मंगलाचरण करते थे उसके पश्चात् ही सभा का शुभारम्भ करते थे—

नमोस्तु रामाय सलक्ष्मणाय, देव्यै च तस्यैजनकात्मजायै।

नमोस्तु रुद्रेन्द्र यमानिलेभ्यो, नमोस्तु चन्द्रार्क मरुद्गणेभ्यः।⁴

1 स्वामी करपात्री जी, भक्ति सुधा श्री राधा कृष्ण धानुर्का प्रकाशन संस्थान कलकत्ता 1980, पृष्ठ 238-239

2 महेश्वराय विष्णवे चार्चतु-ऋग्वेद 1/155/1

3 नमो रुद्राय ब्रह्मणे यजुर्वेद-31/20

4.9(ज) दास्य

दास शब्द का अभिप्राय उस भावना से है जिससे भक्त स्वयं को ईश्वर का दास मानता हुआ उसकी सेवा में तत्पर हो जाता है। जो सेवा करता है वही सेवक है। अतएव भक्ति में दास्य भाव प्रधान है। अन्य सभी भावों में किसी न किसी अंश में सेवा का भाव अवश्य विद्यमान रहता है और फिर दास्य भाव तो सेवा ही सेवा है। करपात्री जी भक्ति के इस अंग में आज्ञा देने वाले हनुमान जी को आदर्श मानते हैं।

4.9(झ) सख्य

सख्य का अभिप्राय सखा भाव है। एक स्थान पर भगवान विष्णु को बन्धु कहा गया है।¹ इसके अतिरिक्त विष्णु भगवान से प्रार्थना की गई है कि आप मित्र के समान हमारे हितकारक होइये।² स्वामी जी ने भक्ति के इस अंग में अर्जुन और कृष्ण का सखा भाव आदर्श माना है।

4.9(ट) आत्म निवेदन

आत्म निवेदन का अभिप्राय भक्ति के उस अंग से है जिसमें भक्त ईश्वर के चरणों में अपना सर्वस्व अर्पण कर देता है। यहाँ पर पत्र, पुष्प, धनजन के साथ-साथ आत्मा का भी निवेदन अभीष्ट है। स्वामी करपात्री जी महाराज ने भक्ति के इस अंग में राजा बलि को आदर्श माना है जो भगवान त्रिविक्रम के चरणों में अपना सर्वस्व सहर्ष समर्पित कर देते हैं। भक्ति के इस अंग को शरणागत भी कहा जा सकता है।

रामायण, महाभारत ग्रन्थों में रामकृष्ण विषयक भक्ति के दर्शन होते हैं। महर्षि वाल्मीकि ने रामायण में आराध्य राम के जिस स्वरूप की विवेचना की है। वह आज भी सहृदय भक्तों के लिए

1 गवगित्री ने शेषः ऋग्वेद-1/154/5

आदर्शभूत है जिसके अध्ययन मात्र से ही वे भाव विभोर हो जाते हैं। मर्यादा पुरुषोत्तम राम के प्रति जो भक्ति उनकी लेखनी से उद्भूत हुई है वह तत्कालीन भक्तिभावना का परिचायक है।

भक्ति भावना की दृष्टि से जब हम महाभारत का अवलोकन करते हैं तो कृष्ण का विराट रूप हमारे नेत्रों के समक्ष चित्रित हो जाता है। महाभारत में देवकीपुत्र कृष्ण को योद्धा, योगी तथा परमज्ञानी के रूप में चित्रित किया गया है। गीता में भी कृष्ण विषयक भक्ति के दर्शन होते हैं। भक्ति के सम्बन्ध में गीता में उल्लेख मिलता है कि भक्त भक्ति के माध्यम से सुगमतापूर्वक आराध्य भगवान को प्राप्त कर लेता है। भगवान कृष्ण ने गीता में स्वयं कहा है—

भक्त्या मामभि जानाति यावान्यश्चास्मि तत्त्वत ।

ततो मा तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम् ।।¹

अर्थात् जो भक्त-भक्ति के द्वारा हमें जाने तथा जिस प्रभाव से युक्त हूँ उसे भलीभाँति जान जाता है वह तत्त्व से जानकर तत्काल ही मुझमें प्रवेश पा जाता है। अर्थात् अनन्त भाव से मेरे को प्राप्त हो जाता है।

आज्ञा प्राप्त होने पर तत्परता के साथ सुचारु रूप से उसका सम्पादन करना तथा आज्ञा कठोर है या सुगम इस पर ध्यान नहीं देना चाहिए। भक्त को अपने स्वामी के प्रभाव पर दृढ़ विश्वास रखना चाहिए और समझना चाहिए कि मैं तो निमित्तमात्र हूँ। स्वामी के प्रभाव से ही कार्य में सफलता मिलेगी।

देवर्षि नारद जी ने बताया है-तदर्पिता खिलाचारित्ता तदविस्मरणे परमव्याकुलतेति।²

अर्थात् भक्त अपने सभी आचरणों को अपने इष्ट देव को समर्पित कर देता है, यदि प्रमादवश स्वामी और स्वामी के कार्य की विस्मृति हो जाय तो स्मरण होने पर अत्यन्त व्याकुलता का अनुभव करता है। वस्तुतः सेवक की कोई अपनी पृथक् इच्छा ही नहीं रहती। स्वामी की इच्छा ही उसकी इच्छा हो जाती है। इसके पश्चात् अन्य ग्रन्थों में भी भक्ति भावना परिलक्षित होती है।

अध्याय 5

आचार्य श्री रजनीश

(11 दिसम्बर 1931—19 जनवरी 1990)

5.1 धर्म

रजनीश जी कहते हैं कि 'जब भी मैं धर्म की बात करता हूँ तो मैं अनिवार्य रूप से यह कह रहा हूँ कि कौन-सा धर्म, धर्म तो होता ही नहीं। धार्मिकता मेरे लिए एक भीतरी गुण है। मैं जब धर्म की बात करता हूँ तो मेरा मतलब हमेशा 'रिलिजियस क्वालिटी' से है। धर्म से मेरा मतलब प्रचलित धर्मों से नहीं है।'¹

धर्म ज्ञान है और अहंकारशून्यता ज्ञान की कुजी है। ज्ञान की उपलब्धि के लिए विनम्र और मुक्तमस्तिष्क की अपेक्षा होती है। किन्तु सामान्यता मस्तिष्क अहंकारग्रस्त और पूर्वाग्रहों से आबद्ध होता है। अहंकार भीतर से बाँधे रहता है और पक्षपात और पूर्वाग्रह बाहर से। आइन्स्टाइन ने अहंकारशून्यता को ही वैज्ञानिक शोधों के लिए सर्वाधिक महत्वपूर्ण तत्व कहा था।

अहंकारयुक्त "मैं" से भरे हुए मन में सत्य का अतिथि प्रवेश नहीं कर पाता। अहंकार के कारण ही हमारा अज्ञान, ज्ञान दिखने लगता है और इसी की सुरक्षा के उपाय होने लगते हैं। फिर सत्य नहीं मेरे सत्य के केन्द्र पर सारी शक्ति लग जाती है। मेरा सत्य, मेरा धर्म, मेरा शास्त्र, मेरा भगवान क्या इन सब में, सबके केन्द्र में—"मैं" ही नहीं है ? और जहाँ "मैं" है, वहाँ सत्य कहा है ? धर्म कहा है ? ज्ञान कहा है ?² "मैं" जितना आक्रामक होता है सत्य उतना ही दूर हट जाता है।

इस स्थिति में हम शब्दों और शास्त्रों को ही सत्य मानकर तृप्त हो लेते हैं। हमारा अहंकार माने हुए सत्य की जोर-जोर से दुहाई देने लगता है और हम उसके लिए मरने को भी कटिबद्ध हो

1. देखें कबीर रोया, पृ० 391

2. संवाक्यन, श्री रजनीश नये संवाक्यन, पृ० 15

जाते हैं। माने हुए सत्य के विषय में हम कुछ भी सुनने को तैयार नहीं होते क्योंकि ऐसे तथ्यों के प्रकट होने की सम्भावनाएँ बनी रहती हैं जो हमारे सत्य को असत्य सिद्ध कर सकते हैं। इसलिए हम न तो सुनना चाहते हैं और नहीं सोचना चाहते हैं। ऐसी वृत्ति सत्य की खोज में अत्यन्त घातक है।

रजनीश जी ने आनन्द की निसर्गजात प्यास को “धर्म की जन्मदात्री” कहा है। धर्म का जन्म सोच—विचार से नहीं होता—उसकी स्फुरण आनन्द प्यास से होती है। जब तक हम आनन्द के लिए प्यासे होते रहेंगे तब तक धर्म मिट—मिट कर भी पुनरुज्जीवित होता रहेगा। इस अर्थ में वह शाश्वत है क्योंकि आनन्द की अभिप्सा शाश्वत है। दुःख शाश्वत नहीं है क्योंकि हम दुःख नहीं चाहते। दुःख जीवन की सार्थकता नहीं हो सकता और न वह जीवन का मूल्य हो सकता है। उसके अतिक्रमण की आकांक्षा ही इस बात का प्रमाण है कि वह हमारे स्वरूप का अंग नहीं है। “क्या दुःख का अस्वीकार यह नहीं कहता है कि जो हमारे भीतर है, वह दुःख नहीं, दुःख—निरोध की प्यास है ?”¹ आनन्द की प्राप्ति ही इसकी सम्भावना और सिद्धि का घातक है।

धर्म की जड़ मानवात्मा में होती है, इस कारण धर्म कुछ काल के लिए आवृत हो सकता है परन्तु नष्ट नहीं हो सकता। हम उसके प्रति उदासीन हो सकते हैं, पर उसे सदा के लिए खो नहीं सकते। चूँकि वह सत्य है, उसमें सातत्य होता है और जो शाश्वत है उसमें सत्य होता है। धर्म सत्य है इसलिए शाश्वत है, धर्म शाश्वत है, इसलिए सत्य है।²

जीवन में धर्म की प्रतिष्ठा करनी हो तो स्वसत्ता की ओर लौटना होगा। धर्म ही गन्तव्य है और इससे ही गीत सार्थक होती है और संगीत बन जाती है। जब तक हम अपने जीवन को आमूल-बदल न दें, तब तक वह अर्थशून्य और उद्देश्यविहीन ही रहेगा। इसका कारण यह है कि हमारा दुःख किसी बाह्य अभाव के कारण नहीं है। अभावों के कारण कुछ कष्ट हो सकते हैं, पर कष्ट और दुःख के तत्त्व भिन्न—भिन्न हैं। जहाँ ‘परिधिगत असुविधाएँ’ ‘कष्ट’ होती हैं, वहाँ ‘केन्द्रगत सताप’ ‘दुःख’ बनता है। कष्ट अपरिमित है पर दुःख एक ही है। इस दुःख के (Disvalue) निवारण का एकमात्र उपाय धर्म

1. सिंहनाद पृ०-

2. उद्धरणित पृ०-

है। दुख अज्ञान है और धर्म ज्ञान। दुख है स्वयं को खोना और धर्म है स्वयं को पाना। वस्तुतः 'स्व' से बड़ी कोई सम्पदा नहीं है। रजनीश जी कहते हैं, "जिसने स्वयं को नहीं पाया है, वह केवल कुछ पाने के स्वप्न ही देख रहा है। वास्तविक सम्पदा की उपलब्धि स्वयं को पाने से प्रारम्भ होती है। वह जागरण का प्रारम्भ है। स्वयं को पाकर ही कोई उस दुख—निद्रा से—उस दुख स्वप्न से—जागता है जिसे हम जीवन समझ रहे हैं।" वास्तविक जीवन में क्रोध उठते ही हम उग्र हो जाते हैं काम की ज्वाला धधकते ही जल उठते हैं और अहंकार की लपटे हमारे विवेक को भस्म कर डालती हैं। काम, क्रोध, लोभ, मोह जैसे अपमूल्य—कुछ भी हो, सभी हमारे स्वामी ही हैं। वे जैसा चाहते हैं वैसा ही हम करते हैं। उनके वेगों में हम यत्र—तुल्य हो जाते हैं। ये अपमूल्य हमें 'स्व' की उपलब्धि से वंचित कर देते हैं। इसलिए भीतर के 'अधे—वेग' और वृत्तियों (वासनाओं) पर सयम जरूरी है। इसके अभाव में स्व—सत्ता की उपलब्धि संभव नहीं है।

आज विश्व में धर्म का अभाव दिखायी पड़ रहा है। रजनीश जी के अनुसार "धर्म तो बहुत है लेकिन धार्मिकता नहीं है। आज जो सम्प्रदाय धर्म के नाम पर चलते देख रहे हैं, वे धर्म नहीं हैं। धर्म तो एक ही हो सकता है। उसमें विशेषण नहीं लग सकता। धर्म 'यह' (This) और 'वह' (That) नहीं हो सकता। सत्य के सम्बन्ध में सिद्धान्तों के कारण विविध सम्प्रदायों का जन्म हुआ है। सिद्धान्तों पर जब तक जोर और आग्रह होगा, तब तक सम्प्रदाय भी बने ही रहेंगे। जो मनुष्य को मनुष्य से तोड़ता है, वह न तो उसे स्वयं से और न ही सत्य से जोड़ सकता है। धर्म का सिद्धान्तों में यह विघटन सिद्धान्तों के कारण हुआ है, शब्दों के कारण हुआ है, विश्वासों और मान्यताओं के कारण हुआ है। यह विघटन ज्ञान पर नहीं अज्ञान पर आधारित है। "सत्य का कोई सम्प्रदाय नहीं है। सब सम्प्रदाय सिद्धान्तों के हैं।

5.2 धर्म और धार्मिकता

रजनीश जी धार्मिकता को आंतरिक गुण मानते हैं। उसका किसी सगठन, संस्था या सम्प्रदाय से सम्बन्ध नहीं है। "धार्मिक आदमी मुसलमान या हिन्दू नहीं हो सकता। असल में धार्मिक

हम की वजह से हिन्दू या मुसलमान मनुष्यता को तुड़वाते हैं।¹ “मैं धर्म की जगह धार्मिकता की बात करता हूँ क्योंकि धर्म से अर्थ होता है—बधी—बधायी धारणाएँ। धर्म से अर्थ होता है, मान्यताएँ, विश्वास और धार्मिकता से अर्थ होता है, चेतन्य की उज्ज्वल स्थिति। भीतर का ज्योतिर्मय हो जाना, आलोकित हो जाना। भीतर अधेरा है अभी, यह अधर्म है या ज्यादा ठीक होगा अधार्मिकता कहना। भीतर चेतना का प्रकाश फैल जाय, ध्यान जगे, ध्यान की लपटे उठे तो वह धार्मिकता है।”²

रजनीश जी कहते हैं कि ये धर्म को सिद्धान्त की बात नहीं मानता। सिद्धान्त तो बदल जाते हैं। नया तथ्य निकल जाते हैं तो सिद्धान्तों में रूपान्तरण करना होता है। विज्ञान सिद्धान्तों की बात है। इसलिए विज्ञान में रोज सिद्धान्त बदलते हैं। न्यूटन के समय में एक सिद्धान्त था, एडीसन के समय में दूसरा हुआ आइन्स्टीन के समय में तीसरा हुआ अब इससे भी आगे बात जा रही है। नया तथ्य प्रगट हो रहा है। चूँकि धर्म को सिद्धान्त समझा गया है इसलिए इसाई पैदा हो गये हिन्दू पैदा हो गये जैन पैदा हो गये। अगर धर्म की जगह धार्मिकता की बात फैले तो फिर ये भेद अपने आप गिर जाएंगे। धार्मिकता न हिन्दू हाती है न मुसलमान होती है न इसाई होती है। धार्मिकता तो उस धार्मिकता हाती है।”

रजनीश जी धार्मिकता और भगवत्ता को एक तरह का मानते हैं। वे कहते हैं कि ‘भगवत्ता’ धार्मिकता एक ही सिक्के के दो पहलू हैं। अगर भगवान को मानोगे तो धर्म को मानोगे। भगवान न मानोगे तो सिद्धान्त आए शास्त्र आए। भगवत्ता आयी तो सिद्धान्त गये शास्त्र गये धार्मिकता आयी।’

5.3 धर्म और विज्ञान

धर्म और विज्ञान के मौलिक पार्थक्य को स्वीकार करते हुए रजनीश जी कहते हैं कि विज्ञान पदार्थ में अन्तर्निहित शक्ति का आविष्कार करता है और धर्म चैतन्य में छिपी शक्ति का शोध करता

1. देरा कबीरा रोपण पृ० 391

2. न्यूज लेटर 16 मार्च 1981 पृ० 2

3. न्यूज लेटर 16 मार्च 1981 पृ० 3

हे। इसप्रकार विज्ञान और धर्म का कार्यक्षेत्र भिन्न ठहरते हैं, किन्तु रजनीश जी के मतानुसार, “धर्म भी विज्ञान है। दोनों शोध करते हैं, परन्तु उनकी शोध-पद्धति पृथक-पृथक है। जहाँ विज्ञान विश्लेषण द्वारा पदार्थ जगत् के रहस्यों का शोध करता है वहाँ धर्म एकात्मीकरण द्वारा स्व-सत्ता के रहस्यों में प्रवेश करता है। गानव शरीर के विश्लेषण से आत्मा—सम्बन्धी कोई सूचना प्राप्त नहीं होती। वस्तुतः विज्ञान दृश्य का ही विश्लेषण कर सकता है अदृश्य का नहीं। धर्म अदृश्य की खोज करता है स्व-सत्ता में प्रतिष्ठित द्रष्टा का पता लगाता है। विज्ञान उसमें प्रविष्ट होता है जो दिखायी दे रहा है और धर्म उसमें जो अदृष्ट है, पर देख रहा है।”¹ इसमें सन्देह नहीं कि जिसको पदार्थ का बोध होता है वह अपनी आत्यन्तिक सत्ता में जड़ नहीं हो सकता। पदार्थ का बोध जड़ता की सामर्थ्य के बाहर है। इसी बोध को चैतन्य कहते हैं और “इस चैतन्य की जो इकाई है उसे आत्मा कहा जाता है।”²

पदार्थ-जगत् की शक्तियों के अन्वेषण में सलग्न विज्ञान चाहता है कि मनुष्य सुखी हो। इस सुख के लिए वह तरह-तरह के मोहक साधनों का आविष्कार करता है, किन्तु ये साधन शरीर के बल पर ही उपयोगी होते हैं। विज्ञान की सुविधायें दुख के क्षणिक विस्मरण के लिए ही उपादेय सिद्ध होती हैं—“सुविधाओं में दुख मिटता नहीं, बस केवल छिपता है।” इसलिए सुविधाओं की मॉग से एक ऐसी दौड़ पैदा होती है जिसका कोई भी अन्त नहीं है और यह दौड़ ही एक तनाव और अशक्ति और दुख (अपमूल्य) बन जाती है। यह अन्तहीन दौड़ ही विक्षिप्तता बन जाती है।”³ लोगों की यह धारणा सर्वथा भ्रान्त है कि बाह्य समृद्धि से आन्तरिक सुख और शक्ति की उपलब्धि हो सकती है। आग भीतर है इसलिए बुझाने की कोशिश भीतर होनी चाहिए, अहंकार भीतर है इसलिए बाहर का कोई भी सूर्य उसे नष्ट नहीं कर सकता। विज्ञान एक यात्रा भर है। वह साधन मात्र है। साथ ही वह नहीं है—वह चलता है लेकिन कहीं पहुँचता नहीं है।”⁴

1. ज्योति-शिखा दिसम्बर 1966 पृ० 64।

2. उपशिवत

3. ज्योति-शिखा जून 1967 पृ० 61

4. ज्योति-शिखा, पृ० 2

विज्ञान ने उच्चाकाक्षी मनुष्य को असीम शक्ति प्रदान की है। अब धर्म का कर्तव्य है कि वह मनुष्य के चित्त से उच्चाकाक्षाएँ छीनकर उसे विनाश से बचाए। हीनता के भाव से ही इन उच्चाकाक्षाओं की उत्पत्ति होती है। अपनी रिक्ता से पलायन के लिए ही मनुष्य अपनी आकाक्षाओं के ऊँचे-ऊँचे लक्ष्य निर्मित करता है। मूलतः वह किसी लक्ष्य की ओर नहीं भागता, वरन् किसी स्थान से भागता है। इसलिए एक आकाक्षा व्यर्थ सिद्ध होती है तो वह दूसरी निर्मित कर लेता है। जब ससार की आकाक्षाएँ व्यर्थ होती हैं तब वह मोक्ष (सर्वोच्च मूल्य) को ब्रह्म को पाने की उच्चाकाक्षाएँ बना लेता है। स्वयं की आन्तरिक रिक्तता से भागना ही ससार है और स्वयं की आन्तरिक रिक्तता और शून्य में जागना धर्म। भागना ससार है और जागना धर्म।¹

5.4 जीवन का चरम मूल्य-आत्मोपलब्धि

सभी धर्मों में तीन मूल तत्वों की अभिधारणा मिलती है—ससार, आत्मा और ईश्वर, किन्तु एक मात्र सत्य ही इन तीनों रूपों में प्रकट होता है। जब तक हमारा अहम् कायम रहता है तब तक हम तीनों को तीन मान लेते हैं। सम्यक् ज्ञान के आविर्भाव के पश्चात् जब अहम् का विलोप हो गया रहता है तब द्वैत भी मिट जाता है। “वस्तुतः वह अवस्था ही परमसुख की अवस्था है जिसमें आत्मज्ञान होता है और दृष्टिकोण की वस्तुनिष्ठता ऐक्य अनैक्य या द्वैत की भावना तिरोहित हो जाती है।” “अद्वैत की भावना आत्मानुसन्धान की ओर प्रवृत्त करती है और पूछती है—यदि सत्ता एक है, अद्वैत है तो फिर मैं कौन हूँ ? यदि मैं कहूँ कि “मैं आत्मा हूँ, “मैं पुरुष हूँ” तो इससे समता और तुलना का बोध होगा। किन्तु दो तो हैं नहीं—यदि है तो केवल आत्मा। और यदि दो नहीं हैं तो प्रश्नकर्ता भी नहीं है, और चूँकि प्रश्न पूछने वाला ही नहीं है तो फिर प्रश्न पूछे कौन ? पूर्ण चेतन्य में केवल आत्मा है। वही—उसे “स” कहे या “तत्”—एक मात्र सत्ता है। बुद्धि और विचार से उस सत्ता का ज्ञान नहीं हो सकता। जो तर्कशक्ति और विचारणा को महत्व देते हैं, वे आध्यात्मिक ज्ञान से वंचित रह जाते हैं। उन्हें स्मरण रखना होगा कि मन को उन्हीं तथ्यों की जानकारी हो सकती है जो उसमें वर्तमान हैं और जिन्हें वह जानता है।” स्पष्ट है कि विवेक को उत्तर नहीं

मिलता। बुद्धि सत्य को प्रकट करने में केवल असमर्थ ही नहीं, मनुष्य के आध्यात्मिक विकास में बाधक भी होती है।

सभी धर्मों में किसी न किसी रूप में एक बात दिखायी पड़ती है कि यह जीवन ही अन्तिम नहीं है। इससे इतर भी कोई मजिल है जिस तक पहुँचना है। उसे किसी ने मोक्ष कहा है, किसी ने निर्वाण कहा है, किसी ने ईश्वर के राज्य में प्रवेश कहा है। रजनीश जी उसे आत्म-उपलब्धि कहते हैं। मनुष्य जीवन का एक मात्र लक्ष्य है कि वह स्वयं को पहचाने, अर्थात् उसे अपने स्वरूप का ज्ञान हो और जब उसे यह ज्ञान होता है तो वह समस्त अस्तित्व के साथ एक हो जाता है। सारा द्वैत समाप्त हो जाता है। द्वैत तभी तक दिखता है जब तक वह आत्मोपलब्धि नहीं है। रजनीश जी कहते हैं कि “प्राप्त करने और खोजने वाले लोगों को ईश्वर का दर्शन नहीं हो सकता।” ईश्वर को पाने और खोजने की जरूरत तब होती जब वह दूर होता है। लेकिन वह न तो खो गया है और न हमसे दूर है। वह हमारा स्वरूप है—अकेला वही है। मैं नहीं हूँ, इसलिए उसे देखूँ भी तो कैसे ? अथवा जो मैं स्वयं हूँ उसे जानूँ भी तो कैसे ? जो दृश्य है, जो दीख पड़ता है, वह हमारा स्वरूप नहीं है दृश्य बन जाने के कारण वह हमसे बाहर हो जाता है। परमात्मा है हमारा स्वरूप, इसलिए उसे देख पाना असम्भव है। उसके नाम से जो दर्शन होंगे, वे हमारी ही कल्पनाएँ होंगी। अतः उसे जानने के पूर्व स्वयं को अच्छी तरह जान लेना चाहिए।¹ चूँकि स्वयं की सत्ता ही स्वयं के सर्वाधिक निकट है, इसलिए उसमें खोजने से ही उसमें होना सम्भव है। जो अपने भीतर बैठे परमात्मा को खोजने में असमर्थ है, वह निकट ही नहीं खोज पाता तो दूर कैसे खोज पाएगा ?

स्वयं का ज्ञान मुझे कैसे हो सकता है ? ज्ञान के लिए ज्ञाता और ज्ञेय की अपेक्षा होती है द्वैत की जरूरत होती है। जहाँ अद्वैत है केवल एक है, वहाँ ज्ञान कैसे होगा ? वस्तुतः ज्ञान-दर्शन आदि शब्द द्वैत के जगत के हैं और इस कारण वहाँ अर्थहीन हो जाते हैं जहाँ अद्वैत है। रजनीश जी आत्मदर्शन को असम्भावना कहते हैं। उनके अनुसार यह शब्द ही असंगत है। वे कहते हैं कि, “जिन आँखों से मैं देखता हूँ उन आँखों को ही मेरी आँखें कैसे देख सकती हैं ? स्वयं को ज्ञेय

1 तुलना के लिए देखें—

कैसे बनाया जा सकता है ? इसमें सन्देह नहीं कि जिस प्रकार मैं सबको जान सकता हूँ, उसी प्रकार मैं स्वयं को नहीं जान सकता। इसी कारण आत्मज्ञान जैसी सरलघटना कठिन और दुरूह बनी रहती है। आत्मज्ञान उस ज्ञान से सर्वथा भिन्न हो जाता है जिससे हम परिचित हैं। इसमें ज्ञाता और ज्ञेय का सम्बन्ध नहीं रहता। इसमें न ज्ञेय होता है और न ज्ञाता। इसमें विशुद्ध ज्ञान होता है। ऐसे ही ज्ञान की पूर्ण शुद्धावस्था का नाम आत्मज्ञान है। चेतना वहाँ निर्विषय है निर्विचार है निर्विकल्प है वही जो अनुभूति है वही स्वयं का साक्षात्कार है।”¹

रजनीश इसे ही नारायण-मूल्य मानते हैं। यदि आत्मज्ञान की खोज में मैं निकलू तो सर्वप्रथम मुझे यह मान लेना होगा कि आत्मा कोई ज्ञेय पदार्थ नहीं है और न उसे किसी आकाशा का लक्ष्य ही बनाया जा सकता है, क्योंकि वह विषय भी नहीं है। आत्मा की खोज भी नहीं हो सकती क्योंकि उसमें मेरा ही स्वरूप है। अतः खोज छोड़नी होगी और उसे जानने के लिए सब जानने से शून्य होना पड़ेगा। रजनीश ने कहा है कि ईश्वर को पाने की कामना और कल्पना बहुत गहरे में लोभ की ही चरम परिणति है। पाने की आकाक्षा ही मोलिक अमुक्ति है और “जो मुक्त नहीं है, वह परमात्मा को कैसे जानेगा ? चित्त की परम मुक्ति में जो जाना जाता है वही तो परमात्मा है।”²

अतः हम अपनी आखों को ठीक करें। प्रश्न इन आखों का ही है, न ईश्वर का है और न सत्य का। इसलिए रजनीश जी का धर्म विचार नहीं, उपचार है। वे चाहते हैं कि, “हम भीतर की उन “सवेदनशीलताओं” को सक्रिय कर ले जो हमारे भीतर सुषुप्त पड़ी हैं। इनकी इस सक्रियता से हमारे भीतर अनुभूति के नये-नये क्षितिज खुलते जाएंगे। जैसे-जैसे हमारी सवेदना सूक्ष्मतर होती जाएगी वैसे-वैसे स्थूल विलीन होता जाएगा और सूक्ष्म के दर्शन होने लगेंगे। एक घड़ी ऐसी जब सर्वत्र परमात्मा ही दृष्टिगत होने लगेंगे। किन्तु इसके लिए अपने भीतर सगीत को पैदा करना होगा। अपनी चित्त-भूमि तैयार करनी होगी और अपनी आखों को ठीक रखना होगा। मैं आपका देखता हूँ, क्योंकि मेरी आँखें देख सकने में समर्थ हैं मैं आपकी बातें सुनता हूँ, क्योंकि मेरे कान सुन सकने में

1 नये संकेत पृ० 56

2 नये संकेत पृ० 56

समर्थ है। परन्तु परमात्मा जिससे मे प्रतिक्षण घिरा हूँ और जो सर्वत्र व्याप्त है, दीखाई नहीं पड़ता। मेरी हर सास उसकी है, मेरा प्रत्येक अंग उसका है, लेकिन उसका बोध नहीं है। मैंने अपने हाथों उस दरवाजे को बन्द कर रखा है जिससे वह मुझ तक पहुँचता। इस दरवाजे को खोलने के लिए केवल तीन सूत्र स्मरण रखने होंगे

(1) हम स्वयं से प्रेम करें, क्योंकि जो स्वयं से प्रेम नहीं करता वह किसी से भी प्रेम नहीं कर पाता है।

(2) अन्य लोगों के प्रति सदाशयता, सद्भाव, प्रेम, अहिंसा और करुणा के भाव रखें। जो व्यक्ति मनुष्यों के तल पर प्रेम नहीं कर सकता, वह परमात्मा के तल पर प्रार्थना कैसे फैला सकेगा ?

(3) परमात्मा के प्रति प्रेम। हम यह न भूले कि हम “हम” नहीं हैं—मैं “मैं” नहीं हूँ। मेरी व्यक्तिगत कोई सत्ता नहीं है। सास के आने जाने से मैं सोचता हूँ कि सास मैं ही लेता हूँ। यह मेरी भूल है क्योंकि जिस दिन सास नहीं लौटेगी उस दिन क्या मैं उसे लौटा पाऊँगा ? यदि मैं यह सोचता हूँ कि मैं जी रहा हूँ तो यह भी मेरी भूल ही होगी, क्योंकि जिस दिन मेरे प्राण निकल जाएंगे उस दिन क्या एक क्षण भी मेरा ठहरना सम्भव होगा ? न तो मैंने जन्म लिया है और न मैं मरूँगा।

आत्मज्ञान का परिणाम है अमोह। समोह से ही आसक्ति का जन्म होता है। अनाशक्ति ही आनन्द है और आसक्ति ही समस्त दुखों का कारण। जब तक हमें स्वयं का ज्ञान नहीं हो जाता तब तक हम सच्चे अर्थ में किसी से प्रेम नहीं कर सकते। स्व-बोध के पश्चात् समस्त ससार ही हमारा परिवार बन जाता है और हमारी निजी गृहस्थी निखिल जगत् की गृहस्थी में विलीन हो जाती है। हमारा यह प्रेम सच्चा प्रेम होता है, मोह नहीं— अर्थात् जिन लोगों के प्रति हम प्रेम करते हैं, उन्हें हम बाँधने की कोशिश नहीं करते। आसक्ति बाँधती है, पर प्रेम चाहता है कि उसकी तरह अन्य भी कीचड़ से उठकर कमल बन जाए। ऐसी ही निस्वार्थ प्रेम की आधारशिला पर धार्मिक जीवन का निर्माण होता है। रजनीश जी की दृष्टि में “धर्मपरायण वही है जिसका प्रेम जीवन से आप्लावित है और जो स्वयं के विवेक से चलता है।”¹ उसके लिए विचारों की नाव से तो कागज की नाव श्रेष्ठतर

होती है और वह सम्प्रदायो शब्दों तथा मंदिरों में धर्म की खोज न कर अपने "प्राणों के प्राण" में उसकी प्रतिष्ठा करता चलता है। दृश्य से मुक्त होकर उसका ध्यान द्रष्टा की ओर उन्मुख हो जाता है और जब ध्यान अपनी समग्रता में द्रष्टा पर आ जाता, तब दृश्य और द्रष्टा सब विलीन हो जाते हैं और जो समग्रता शेष रह जाती है वही धर्म है वही सत्य है और वही मोक्ष है।¹ वही परम मूल्य है।

5.5 लक्ष्य (साध्य मूल्य) प्राप्ति के मार्ग (साधन-मूल्य)

रजनीश जी का विचारक जीवन, जीवन की मूलभूत समस्याओं पर जिस निर्भीक मौलिकता से विचार करता है वह सर्वथा स्तुत्य है। उनका विचार-स्रोत भी नितान्त आध्यात्मिक एवं अभौतिक न होकर भिन्न-भिन्न आयामों से युक्त मानव-जीवन है, जिसकी समस्याओं की न तो इयत्ता दीख पड़ती है और न ही समाधान। वस्तुतः इनके समाधान की बात तो दूर रही, तथाकथित धर्मशास्त्रों ने इन्हें जटिलतर बनाकर सारी मानवता को दिग्भ्रान्त किया है। यूँ तो भिन्न-भिन्न धर्मों में मनुष्य के चरम लक्ष्य को भिन्न-भिन्न नामों से पुकारा गया है और उसकी प्राप्ति के लिए भिन्न-भिन्न मार्गों की चर्चा भी की गयी है। रजनीश जी मनुष्य जीवन का चरम लक्ष्य व्यक्ति द्वारा स्वयं के स्वरूप को पहचानना या आत्म-उपलब्ध होना मानते हैं और इसके लिए इन्होंने मुख्य रूप से दो मार्गों की चर्चा की है। एक है-ध्यान, अर्थात् साधना का मार्ग और दूसरा है भक्ति अर्थात् प्रेम का मार्ग। जिसे गीता में ज्ञान और भक्ति कहा गया है उसे ही रजनीश जी ध्यान और प्रेम कहते हैं।

5.5(अ) ध्यान

रजनीश जी कहते हैं कि, "ध्यान कोमल प्रक्रिया है। जैसे कोई फूल। तुम्हारी मन की आदतें जड़ चट्टानों की तरह हैं—बहुत वजनी, बहुत भारी, बहुत कठोर।"² वे कहते हैं कि इससे घबड़ाने की आवश्यकता नहीं। वे मृत हैं परन्तु ध्यान जीवत हैं। अतः ध्यान के द्वारा उन चट्टानों को भी

तोड़ा जा सकता है। इस ससार में मुक्त होने का एक ही उपाय है, और वह है वर्तमान के क्षण में जितनी समग्रता से जी सको, जीओ। उसे ही वे ध्यान करते हैं उसे ही सन्यास कहते हैं। ध्यान को वे भजन की निष्क्रिय अवस्था मानते हैं और भजन को ध्यान की सक्रिय अवस्था। जब भजन मौन होता है तो ध्यान का जन्म होता है। मन ध्यान के आगे की सीढ़ी है। ध्यान और भी रुकना नहीं है क्योंकि ध्यान पर जो रुक गया वह समाधि तक न पहुँच पाएगा। यात्रा समाधि तक की करनी है। समाधि का अर्थ है—समाधान हो गया अब कुछ प्रश्न न रहा, न कोई जिज्ञासा रही, न कोई अनुभव करने की आकांक्षा रही, न कोई जिजीविषा रही—सब शान्त हो गया। समाधि का अर्थ है—सभी लहरे झील में शान्त हो गयी। कोई तरंग नहीं उठती। इस समाधि की अवस्था में ही सत्य का, परमात्मा का मिलन है। मन से जाना है ध्यान पर, ध्यान से जाना है समाधि पर—ये तीन अवस्थाएँ हैं। वे कहते हैं कि “तुम अभी मन पर खड़े हो। अगर तुमने मन को ही पकड़ लिया और समझा की यही सब कुछ है—तुम दुखी होओगे। इसलिए तो सभी ज्ञानी पुरुष तुम्हें मन से ध्यान की ओर खींचना चाहते हैं। ध्यान मन की कोई क्रिया नहीं है, मन का शान्त हो जाना है। मन का अभाव है ध्यान। जैसे एक काँटे को हम दूसरे काँटे से निकालते हैं, ऐसे ही मन के काँटे को ध्यान के काँटे से निकाल लेते हैं। लेकिन फिर दूसरे काँटे को भी सम्भाल कर रखने की जरूरत नहीं। वह भी बेकार हो गया। फिर दोनों काटो को फेंक देते हैं।”¹ रजनीश जी ध्यान को औषधि कहते हैं। इसलिए जब बीमारी चली जाए तो औषधि भी बेकार हो जाती है। यही कारण है कि बृद्ध पुरुषों ने कहा है कि जब ध्यान का काम पूरा हो जाय, तो ध्यान को फेंक देना है। उस पर मोह नहीं करना है। “ससारी मन पर मोह करता है और साधक ध्यान पर। धार्मिक आदमी वही है जो दोनों को छोड़ देता है।”²

रजनीश जी ने ध्यान की कई विधियाँ दी हैं। उन्होंने बहुत-सी विधियों का आविष्कार किया है ताकि विधियाँ भिन्न-भिन्न प्रकार के व्यक्तियों के लिए उपयोगी सिद्ध हो। वे कहते हैं कि विधि आपके अनुकूल होनी चाहिए, न कि आप विधि के अनुकूल हो। जब आपने कुछ समय तक ध्यान कर लिया

हा और अब प्रसन्नता आर परितोष का अनुभव करने लगे हो तब आपको ऐसा लग सकता है कि अब ध्यान की कोई जरूरत नहीं। ऐसा अवसर तब होता है जब आप किसी के प्रेम में पड़े हो। तब आप सब ध्यानादि भूल जाते हैं। लेकिन ध्यान करने का यही सर्वोत्तम समय है। क्योंकि इस समय आप अधिक खुले होते हैं आपकी उर्जा अधिक गतिमय होती है। जब आप उदास होते हैं तब आप वन्द होत हैं और उर्जा न्यून होती है। लेकिन बेहतर होगा अगर वे परिधि पर ही हों। ध्यान करते हुए कभी भी परिणाम के लिए चिंतित न हों। ध्यान के गहन प्रयोग से बहुत ही परिवर्तन अपने आप घटित होंगे जिनसे आपका जीवन निश्चित ही रूपान्तरित होगा। तब आप सम्बन्धों में किस प्रकार जाते हैं उससे आपके ध्यान की प्रगति का पता चलेगा। परन्तु यह सब परमात्मा पर छोड़ दें और जितनी समग्रता से हो सकें ध्यान किये जाएं। वे साधकों को सुझाव देते हैं कि यदि ध्यान के दौरान अथवा ध्यान के बाद किसी प्रकार की पीड़ा अथवा बीमारी पकड़े तब आप उसका निरीक्षण करें। अगर वह चार दिन से अधिक समय तक बनी रहे तो समझना चाहिए कि यह ध्यान के कारण पैदा नहीं हुयी और छह दिनों के बाद किसी योग्य चिकित्सक के पास जाना चाहिए। ध्यान में जब भय पकड़े तो आपको चिंतित होने की आवश्यकता नहीं है। इसे एक अच्छा संकेत समझना चाहिए कि ध्यान गहरा हो रहा है। भय होने दें और यदि ऐसा लगे कि आप मर जाएंगे तो होने दें मृत्यु का अनुभव भी।

रजनीश जी साधना में जाने से पहले प्रत्येक साधक को निम्न बातों को सदा स्मरण रखने की सलाह देते हैं—

5.5 (अ) वर्तमान में जीना

अतीत और भविष्य के चिन्तन की यात्रिक धारा व्यक्ति के मन में सदा ही चलती रहती है। उसके कारण वर्तमान का जीवित क्षण व्यर्थ ही निकल जाता है जबकि केवल वही वास्तविक है। न अतीत की कोई सत्ता है, न भविष्य की। एक स्मृति में है, एक कल्पना में। वास्तविक और जीवित क्षण केवल वर्तमान है। सत्य को अगर जाना जा सकता है तो केवल वर्तमान में होकर ही जाना जा सकता है। साधना के दिनों में साधक को स्मरणपूर्वक अतीत और भविष्य से अपने को मुक्त रखना चाहिए।

5 5(अ₁) सहजता से जीना

मनुष्य का सारा व्यवहार कृत्रिम और औपचारिक है और एक मिथ्या आवरण के कारण हमें अपनी वास्तविकता धीरे-धीरे विस्मृत हो जाती है। इस झूठी खाल को निकालकर अलग रख देना है। वह जो आप में मौलिक है और सहज है—उसे प्रगट होने दे, और उसमें जिये। सरल और सहज जीवन में ही साधना विकसित होती है।

5 5(अ₂) अकेले जीना

साधना का जीवन अत्यन्त अकेलेपन में, एकाकीपन में जन्म पाता है। पर मनुष्य साधारणतः कभी भी अकेला नहीं होता। वह सदा दूसरों से घिरा रहता है, और बाहर भीड़ में न हो तो भी भीतर भीड़ में हाता है। इस भीड़ को विसर्जित कर देना है। भीतर भीड़ को इकट्ठी न होने दे और बाहर भी ऐसे जिये कि दूसरे से कोई सम्बन्ध ही नहीं है।

5 5(ब) प्रेम

विश्व के अन्यान्य धर्मोपदेशकों, अर्हतों और तत्त्वज्ञानियों की तरह रजनीश जी प्रेम-धर्म के प्रस्तोता हैं और उन्हें विश्वास है कि “यदि मैं मनुष्यों और स्वर्गदूतों की बोलियाँ बोलूँ और प्रेम न रखूँ” तो लोग मुझे ठन-ठनाता हुआ पीतल और क्षक्षणात् ही क्षाक्ष समझेगे। “प्रेम ही एक ऐसी सम्पत्ति है जो बॉटने से बढ़ती है। प्रेम ही एक ऐसा बल है जिससे सारे विश्व पर शासन किया जा सकता है।”¹ प्रेम धीरजवन्त और कृपालु है, प्रेम डाह नहीं है। प्रेम अपनी बड़ाई नहीं करता और फूलता नहीं है। “प्रेम” प्रेम को जगाता है, घृणा, घृणा को जगाती है। यह एक शाश्वत नियम है कि हम जो देते हैं, वह कभी-न-कभी लौट ही आता है। इसलिए जो चाहता है कि मुझे मिले, उसे ही देना परमावश्यक है। काँटे देकर कोई फूल नहीं पा सकता। कनफ्यूप्सी के धर्म का मूल सूत्र है—तुम्हें जो चीज नापसन्द है, वह दूसरों के लिए हर्गिज मत करो। मनुस्मृति में मनु का भी कहना है “आत्मनः प्रतिकूलानि परेषां न समाचरेत्।” गांधी जी कहा करते थे कि, “चेतन प्राणियों को

एक-दूसरे से बंध रखनेवाली उन्हें जोड़ने और एक करनेवाले शक्ति का नाम प्रेम है।¹ जहां स्वयं के प्रति प्रेम नहीं होता वही आत्म विग्रह और असंतुलन दिखता है। क्राइस्ट ने कहा था कि हम अपने पड़ोसियों से अपने जैसा ही प्रेम करें। किन्तु, पड़ोसियों की बात तो जाने दें हम स्वयं से भी प्रेम क्यों करते हैं ? निश्चय ही जो स्वयं से प्रेम करता है वह सबसे प्रेम करने लगता है। प्रेम तो भाव की अवस्था है वह भीतर हो तो सहज ही सर्व के प्रति व्याप्त हो जाता है।² रजनीश जी कहते हैं कि भूल जाओ परमात्मा को, भूल जाओ सत्य को, तुम सिर्फ प्रेम को खोजो और शेष सब उसके पीछे चला आएगा। लेकिन प्रेम के बिना तुम कुछ भी खोजो तो कुछ भी न पा सकोगे।³ प्रेम का अर्थ है दूसरे को अपने जीवन का केन्द्र बना लेना, दूसरा इतना मूल्यवान हो जाए कि मैं परिधि पर हो जाऊँ और दूसरा केन्द्र हो जाय। मैं दूसरे लिए जीऊँ और मरूँ, मेरे श्वास दूसरे के लिए आए और जाए। जरूरत हो तो मैं अपने को मिटा दूँ परन्तु दूसरे को बचाऊँ। “ध्यान रखो, प्रेम के बिना तुम रिक्त रहोगे, खाली रहोगे खाली बर्तन की भाँति। तुम्हारे जीवन में एक स्पन्द होगा। तुम उत्सव से मर न सकोगे। प्रेम के बिना कभी कोई उत्सव उपलब्ध नहीं हुआ, न कभी हो सकेगा। यह जीवन का शाश्वत नियम है।”⁴

जिसने जीवन को ठीक से जीया और जिसने जीवन के रहस्य को जाना पहचाना और जिसके मंदिर में परमात्मा प्रविष्ट हुआ, जिसका सिंहासन खाली न रहा, जिसके हृदय में प्रेम का रस भरा और जिसकी रसना पर प्रेम का नाम रहा—वह मृत्यु का आनन्द से स्वागत करता है। जिसने जीवन का जाना उसकी कोई मृत्यु नहीं। रजनीश जी कहते हैं कि “प्रेम नाजुक चीज है, कोमल चीज है। दम से बॉटने से बढ़ता है। मॉगने से, राह देखने से घटता है। और जिससे भी तुम प्रेम चाहोगे वही सिकुड़ जाएगा वही तुम से दूर हट जाएगा।”⁵

1 महात्मा गांधी मेरा धर्म पृ०-23

2 सिंहावाद पृ०-43

3 न्यूज-लेटर 16 फरवरी, 1975, पृ०-4

4 उपरिबत् पृ०-5

5 न्यूज-लेटर 16 दिसम्बर-1979, पृ०

5.6 भक्ति और प्रेम

रजनीश जी के अनुसार भक्ति और प्रेम में किसी भी तरह का विरोध नहीं है। 'भक्ति है प्रेम का उर्ध्वगमन। भक्ति रागविरोधी नहीं है। भक्ति है राग का रूपान्तरण। भक्ति सोन्दर्य-विरोधी नहीं है, भक्ति है परमरागी दय की खोज। भक्ति प्रिय से तुम्हें तोड़ती नहीं परम प्रिय से जोड़ती है। भक्ति कहती नहीं कि छोड़ो प्रेम भक्ति कहती है कि प्रेम को बढ़ाओ। छोटे प्रेम को जाने दो, बड़े प्रेम को बुलाओ, भक्ति वियोग नहीं सिखाती, योग नहीं सिखाती है, वैराग्य नहीं तपश्चर्या नहीं, भक्ति सिखाती है—कैसे प्रिय के रग में रग जाओ।'¹ "जब मन मिटता है, तब आनन्द आता है, मन का अभाव आनन्द है और प्रेम में मिटता है मन। प्रेम मन की मृत्यु है। प्रेम में मरता है मन। तुम खो जाते हो। कुछ खोज खबर नहीं मिलती कोन थे क्या होने जा रहा है—सब रेखाएँ मिट जाती हैं। विचार का त्याग प्रेम है और विचार का त्याग ही ध्यान है। निर्विचार हो जाना ध्यान है, निर्विचार हो जाना प्रेम है। जब तुम गहन प्रेम में पड़ते हो तो विचार कम हो जाते हैं। प्रेमी चुप हो जाते हैं, और अगर तुम चुप होने की कला सीख जाओ तो तुम प्रेमी हो जाओगे। फिर तुम जिसके पास भी चुप बैठ जाओगे उसी से तुम्हारे प्रेम के सम्बन्ध जुड़ जाएंगे।"²

5.7 प्रेम के तीन सूत्र

रजनीश जी कहते हैं कि दृश्य से अदृश्य, स्थूल से सूक्ष्म, पदार्थ से परमात्मा की ओर ले जानेवाले तीन सूत्रों में पहला सूत्र है— व्यक्ति स्वयं से प्रेम करे। यह प्रेम अबाध और बेशर्त है। इसके अभाव में स्थूल का अतिक्रमण असम्भव है क्योंकि प्रेम की शक्ति ही एकमात्र शक्ति है जो पार्थिव नहीं है। इसके दिव्य और अपार्थिव सूत्र को पकड़ कर ही परमात्मा की सीढ़ियाँ चढ़ी जा

हाता है जब उस स्वयं रा घृणा करे स्वयं के शत्रु बन जाय और स्वयं को दो खण्डों में तोड़ दे। यदि मे किसी के धन या रूप को देखकर ललच जाऊँ तो इसमें मेरी आखों का क्या दोष ? मेरी आखें न तो लोभ करने का कहती हैं और न राग करने को। मेरा सारा शरीर मेरी सेवा के लिए तत्पर रहता है मेरा अनुचर है। उसे चाहूँ तो नरक ले जाऊँ चाहूँ तो स्वर्ग ले जाऊँ। प्रश्न इसी चाहन का है मेरे साकल्य का है मेरे शरीर का नहीं। इसलिए अपने शरीर को कष्ट न देकर अपने सकल्य को ही परिवर्तित करने के लिए प्रयास होना चाहिए।

स्थूल से सूक्ष्म की ओर ले जानेवाला दूसरा प्रेम-सूत्र १५—हम स्वयं से ही नहीं, दूसरों से भी प्रेम करें अगर अपने नाराज पड़ोसी को भी उतना ही प्रेम दें जितना हम स्वयं को देते हैं। ऐसे प्रेम के बिना रागी प्रार्थनाएँ बेकार हागी। क्योंकि जो मनुष्यों के तल पर प्रेम फैलाने में असमर्थ है वह परमात्मा के तल पर प्रार्थना नहीं फैला सकता। प्रेम तभी बन्धन बनता जब उसका स्थान मोह ले लेता है और हृदय की उदारता सकोच एवं सीमा में लुप्त हो जाती है। छोटा प्रेम बान्धता है, इसलिए प्रेम पर कहीं प्रतिबन्ध न लगा कर उसे निरन्तर फैलने दें ताकि वह जिसपर बरसे, उसका भी अतिक्रमण कर जाए। वह न कहीं रुके और न कहीं ठहरे। उसके कहीं रुक जाने के भय से ही तथाकथित अध्यात्मवादी उससे भयभीत हो उठते हैं। किन्तु अगर हमारा प्रेम रुकता है तो वह प्रेम का नहीं, हमारा दोष है। इसलिए प्रेम से शत्रुता कर बैठना न्यायोचित नहीं है। दोष प्रेमी में है, प्रेम में नहीं। किसी से भी घृणा नहीं करनी है, बल्कि सभी लोगों से इतना प्रेम करना है, इतना प्रेम देना है कि प्रेम उसमें न समा सके। यदि हमारा प्रेम सचमुच असीम होगा तो केवल परमात्मा ही उस प्रेम को झेलने में समर्थ हो सकेगा। प्रेम वही बाधा बनता है जब वह कहीं रुक जाता है। रुका हुआ प्रेम ही राग है, वही आसक्ति कहलाता है। इसके विपरीत वह प्रेम प्रार्थना है जो असीम है, जो फैल जाता है। अतः प्रेम को बुरा न समझे, केवल स्मरण रखें कि आपका प्रेम कहीं रुके नहीं। “जो व्यक्ति सबसे अपने प्रेम को खोज लेता है वह अपनी अस्मिता में, अहंकार में, “मैं” में ही ठहर जाता है और अहं तथा ब्रह्म के बीच सर्वाधिक फासला है। वे दो बिन्दु ही अस्तित्व में सर्वाधिक दूरी पर हैं।”¹

प्रेम का तीसरा सूत्र हे-परमात्मा के प्रति प्रेम। इस सूत्र में अन्य दोनों सूत्रों का अतिक्रमण है। ऐसे प्रेम के लिए जागना हाता है, इस तथ्य से जागना हाता है कि मैं हूँ। मैं को मानने से ही पर' का—अप' का—जन्म होता है। मैं 'मे' हूँ, इसलिए ही अन्य 'अन्य' है। प्रेम के प्रकाश में 'मैं' का ही नहीं पर और अप' का भी भाव लुप्त हो जाता है। न मैं और न तू—बस प्रेम ही। इसी प्रेमावस्था का रजनीश जी परमात्मा के प्रति प्रेम कहते हैं। 'मैं' के गिरते ही 'तू' भी स्वयं गिर जाता है और जो शेष रह जाता है वही केवल सही है, वही परमात्मा है। 'मैं' से शून्य होना प्रेम में आना है। प्रेम का अर्थ है अहंकार—विसर्जन। और जब अहंकार पूर्णतः विसर्जित हो जाता है तभी आत्मज्ञान संभव होती है। यही अवस्था आत्मोपलब्धि की अवस्था है। यही जीवन का सर्वोच्च मूल्य भी है।

अध्याय 6

भौतिकवादी मूल्य-दर्शन

डॉ० मानवेन्द्रनाथ राय (1886-1954)

नव्य मानववाद

डॉ० मानवेन्द्रनाथ राय पूर्णतया भौतिकवादी थे। भौतिकवाद एकत्ववादी विचारधारा है, लेकिन डॉ० राय का पूर्ण भौतिकवाद इस धारणा को स्वीकार करने से नहीं रोकता कि द्रव्य की अभिव्यक्ति की प्रक्रियाएँ अनेक होती हैं।¹ उनके अनुसार भौतिकवाद ब्रह्माण्ड के विकास और प्रक्रियाओं की व्याख्या है, इन्द्रियपरायण अहवाद कदापि नहीं है। लेनिन की भाँति डॉ० राय का भी विश्वास था कि विज्ञान और दर्शन की प्रगति ने भी भौतिकवादी सिद्धान्तों की पुष्टि की है। नीलबोहर का परमाणु सिद्धान्त श्रडिगर का तरंग यात्रिकी का सिद्धान्त, ओ० डी० ब्रोग्ली का प्रकाश-सिद्धान्त भौतिकवाद की मूल प्रस्तावनाओं का खण्डन नहीं करते।

भौतिकवादी होत हुए भी डॉ० राय द्वन्दवाद के आलोचक थे। 'THE MARXIAN WAY' में इन्होंने कुछ निबन्ध प्रकाशित किए जिसमें द्वन्द्वात्मक पद्धति की आलोचना हुई है, लेकिन ये आलोचनाएँ गंभीर नहीं हैं। उसमें केवल इस बात का उल्लेख किया गया है कि द्वन्दवाद सत्ता के रहस्य का उद्घाटन नहीं कर सकता। डॉ० राय बुद्धिवादी (Rationalist) थे। वे बर्गसों के सृजनात्मक विकासवाद के तथा शोपनहॉवर और हर्डमान के सकल्पवादी कल्पना के विरोधी थे। इन्होंने वैशेषिक और न्याय दर्शन को भौतिकवादी पद्धति से विवेचित करने का प्रयत्न किया।² उनका विचार था कि न्याय-वैशेषिक दर्शन में बाद में जिन आस्तिक तत्वों को समाविष्ट करने का प्रयत्न किया गया है वह उनपर बाहरी लेप है। वास्तव में डॉ० राय अपने भौतिकवादी स्वदृष्टि को 'भौतिकीय यथार्थवाद'

का नाम देना चाहते थे। यह सत्य है कि आज के वैज्ञानिक 17 वीं और 18 वीं शदी की इस धारणा को स्वीकार नहीं करते कि द्रव्य पदार्थ है, किन्तु डॉ० राय ने लेनिन के इस मत को स्वीकार किया है कि आधुनिक विज्ञान इस धारणा का खण्डन नहीं करता कि किसी बाह्य वस्तु की सत्ता है जो हमारे सभी अनुभवों का आधार है।¹

6.1 नवीन मानववाद (New Humanism)²

अपने जीवन के अन्तिम वर्षों (1947-1954) में राय 'नवीन मानववाद' की व्याख्या करने लग गये। मानववादी तत्त्व शास्त्रात्मक दर्शन के अनेक सम्प्रदायों तथा युगों में देखने को मिलते हैं। प्रोटेगोरस, इरास्मस,³ मोर युक्मन और हर्डर में मानववादी प्रवृत्तियाँ विद्यमान थीं। तुर्गो तथा कोन्डर्स की भाँति राय की भी मान्यता थी कि विज्ञान की प्रगति मनुष्य की सृजनात्मक शक्तियों की मुक्ति का एक महत्वपूर्ण साधन है। विज्ञान ने मनुष्य की सृजनात्मक क्षमता में वृद्धि कर दी है और उसे अन्ध-विश्वासों तथा बे-सिंघेरे के पारलौकिक भयों से मुक्त कर दिया है। अपने बौद्धिक कार्यकलापों की मानववादी अवस्था में राय व. हचीसन, शैप्ट्सबरी तथा बैथम आदि दार्शनिक व्यक्तिवादियों की प्रेरणा मिली थी, और इन पर इन विचारकों के तत्कालीन राजनीतिक, सामाजिक तथा आर्थिक समस्याओं के प्रति आलोचनात्मक दृष्टिकोण का प्रभाव पड़ा था। दार्शनिक व्यक्तिवादियों ने नैतिक समस्याओं के सम्बन्ध में व्यक्तिवादी दृष्टिकोण अपनाया था। मार्क्स ने व्यक्तिवादियों के मुक्तिवादी सिद्धान्तों को पूँजीवादी कल्पना मानकर उसका खण्डन किया। राय ने मार्क्स के इस रवैये का दुर्भाग्यपूर्ण बताया और कहा कि इससे प्रकट होता है कि मार्क्स को नैतिक आदर्शों के ऐतिहासिक

1 Roy M N — 'Reason, Romanticism and Revolution, जिल्द-2 पृ०-302 Calcutta, 1955

2 एम एन राय New Humanism: A Manifesto (कलकत्ता रेनोसा पब्लिशर्स अगस्त 15 1947)।

3 लोथ्रोप स्टोर्डार्ड ने कहा है कि पुनर्जागरण-काल का मानववाद असफल रहा क्योंकि वह अल्पसंख्यक लोगों तक ही सीमित था इसलिए उसके पास जनता को प्रोत्साहित करने का कोई व्यावहारिक तरीका नहीं था। किन्तु वैज्ञानिक मानववाद का सम्बन्ध बहुसंख्यकों से है, और जनता को आधुनिक विज्ञान का निहितार्थ समझाया जा सकता है।

विकास का समुचित ज्ञान नहीं था। राय के अनुसार आधुनिक सभ्यता जिस नैतिक तथा सांस्कृतिक सकट से गुजर रही है उसको देखते हुए मानववादी मूल्यों का पुन प्रतिपादन करना अत्यन्त आवश्यक है। आनुभविक पद्धति के उद्देश्य से सहज, शुद्ध नैतिक बुद्धि की धारणा ध्वस्त हो गयी है और परिणामस्वरूप मानव-जाति एक नैतिक उलझन में फँस गयी है। नैतिक मूल्यों की वस्तु-परकता का ह्रास हो चुका है। ऐसे युग का स्वाभाविक विश्व दर्शन व्यवहारवादी (उपयोगवादी) है। राय की भावना है कि चिन्तनशील बुद्धिवादी व्याप्त सशयवाद तथा शून्यवाद के स्थान पर किसी प्रकार की नैतिक स्थिरता के लिए उत्कटित है। मनहाइम, सोरोकिन, टैगोर, अरविन्द आदि दार्शनिक तथा कवियों ने आध्यात्मिक अनुभूति को सर्वोच्च मूल्य की वस्तु माना है। राय के अनुसार सद्विवेक बौद्धिकता की उपज है। उनका आग्रह है कि नवीन मानववाद स्वाभाविक बुद्धि और ऐहिक अन्तःकरण पर आधारित होना चाहिए। उनके मत में भौतिकवादी ब्रह्माण्ड शास्त्र पर आधारित बुद्धिपरक मानववादी आचारनीति ही मनुष्य की समस्याओं का एकमात्र समाधान है।

मानव-जाति सकट के युग से गुजर रही है। इस समय मनुष्य की मूल समस्या यह है कि समग्रवादी राज्य के अतिक्रमण से व्यक्ति की स्वतन्त्रता की रक्षा किस प्रकार की जाए। अब पूँजीपतियों और श्रमिकों के पारस्परिक संघर्ष की आर्थिक समस्या केन्द्रीय प्रश्न नहीं है,¹ यद्यपि उसको भी हल करना है और दलित मानवता के हितों की दृष्टि से हल करना है। राय मानव के विकास की धारणा को स्वीकार करते हैं। मनुष्य भौतिक जगत से ही उत्पन्न हुआ है। भौतिक जगत नियमों द्वारा शासित होता है। मनुष्य इस जगत का अभिन्न अंग है। मनुष्य बौद्धिक प्राणी इसलिए है कि सामाज्यपूर्ण भौतिक जगत से ही उसका उद्भव हुआ है। मनुष्य के जीवन तथा व्यक्तित्व में जो बुद्धि देखने को मिलती है वह सार्वभौम सामाज्य की ही 'प्रतिध्वनि' है।² बुद्धि कोई सहज तात्त्विक वस्तु नहीं है, बल्कि जैविक विकास की प्रक्रिया में ही उसका प्रादुर्भाव हुआ है। मानव बुद्धि की इस

कसौटी पर ही नैतिक मापदण्डों को परखना होगा। मनुष्य सामाजिक सामंजस्य तथा कल्याणकारी सामाजिक मेलमिलाप की खोज करता है। इसी के फलस्वरूप नैतिकता का जन्म होता है। मनुष्य विश्व का अवयवी तथा अभिन्न अंग है इसलिए भौतिक तथा सामाजिक सम्बन्धों से हीन निरपेक्ष मनुष्य की कल्पना करना उचित नहीं है। नवीन मानववाद मनुष्य के सामाजिक सम्बन्धों को समग्र मानकर चलता है। शाश्वत एवं अपरिवर्तनीय मानव स्वभाव उसकी केन्द्रीय मान्यता नहीं है।¹ इस प्रकार निरपेक्ष मानववाद मनुष्य की लोकोत्तर स्वायत्तता का समर्थन करता है। इसके विपरीत वैज्ञानिक मानववाद मनुष्य को बाह्य विश्व का अभिन्न अंग मानता है और उस आधार पर मनुष्य के विषय में विकासात्मक और कार्यमूलक आधार को मान्यता देता है।

राय ने अपने मानववाद को उन्नीसवीं शताब्दी के फ्रांस और जर्मनी के मानववादी सम्प्रदायों से भी भिन्न बताया है। नवीन मानववाद भौतिक विज्ञानों, समाजशास्त्र, कार्यविज्ञान तथा ज्ञान की अन्य शाखाओं में हुए अनुसन्धानों पर आधारित है। उसका दार्शनिक आधार भौतिकवाद है, और पद्धति यात्रिक है। उसे मनुष्य की सृजनात्मक शक्तियों में विश्वास है, किन्तु उस विश्वास का आधार शुद्ध अथवा शास्त्रीय विज्ञान नहीं है। उसके इस विश्वास का आधार वैज्ञानिक तथा ऐतिहासिक अनुसन्धानों का वह विवश साक्ष्य है जिसने मनुष्य की मौलिक तथा सृजनात्मक शक्तियों को प्रमाणित कर दिया है।² जैविक अनुसन्धानों ने मानव-स्वभाव के सम्बन्ध में सही दृष्टिकोण सम्भव बना दिया है। जीवन का उद्भव भौतिक जगत् की पृष्ठभूमि में हुआ है। मनुष्य का गौरव इस बात में है कि वह प्रकृति की विकासात्मक प्रक्रियाओं की उच्चतम अभिव्यक्ति है। मनुष्य की सर्वोच्चता किसी लोकोत्तर अतिभौतिक प्राणी से व्युत्पन्न नहीं हुई है। उसने प्रकृति को समझकर और उस पर आशिक विजय पाकर जो सृजनात्मक उपलब्धियाँ प्राप्त की हैं उन्होंने उसे सर्वोच्च बना दिया है। यद्यपि अन्ततः

1 एम एन राय *Heresies of the Twentieth Century*, पृ० 165-66

2 नवीन मानववाद इस अर्थ में 'नवीन' है कि वह मनुष्य के सम्बन्ध में 'एक' नयी धारणा को स्वीकार करता है। उसका विश्वास है कि मनुष्य तत्त्वतः बौद्धिक प्राणी है यह सिद्धान्त ऐतिहासिक तथा वैज्ञानिक दृष्टि से सत्य है।— एम एन

मनुष्य की जडे भौतिक प्रकृति में ही है, किन्तु वह उससे अभिभूत नहीं है। नवीन मानववाद मनुष्य को इसलिए सर्वोच्च मानता है कि उसके अनुसार इतिहास मनुष्य के क्रियाकलाप का लेखा-जोखा है, और समाज को इस बात का अधिकार नहीं है कि वह एक विशाल शक्ति के रूप में अपने को व्यक्ति पर थोप दे। नवीन मानववाद का आधार यात्रिक ब्रह्माण्ड विद्या तथा भौतिकवादी तत्वशास्त्र है वह भावात्मक मनोवेगों के काव्यात्मक अथवा काल्पनिक आधारों पर कायम नहीं है। मानववादी आचारनीति (नवीन मानववाद के नैतिक विचार) बुद्धिवाद पर आधारित है, और मनुष्य की बौद्धिकता का स्रोत मुख्यतः प्रकृति का बौद्धिक स्वभाव है। मनुष्य अपनी बौद्धिकता (सदसद्विवेक) को जैविक विकास के द्वारा प्रकृति से ही प्राप्त करता है। बुद्धिवादी मानववाद का बीज हमें देकार्त के दर्शन में तथा अठारहवीं शताब्दी के फ्रांसीसी भौतिकवादियों के विचारों में मिलता है। अतः राय का दावा है कि अविकल मानववाद आधुनिक ज्ञान की उपलब्धियों के समन्वय पर आधारित है।

नवीन मानववाद नैतिक तथा आध्यात्मिक स्वतंत्रता, विवेक तथा आचारनीति के मूल शास्त्रीय महत्व को स्वीकार करता है। किन्तु आत्मा से राय का अभिप्राय वह नहीं है जो अरस्तू अथवा देकार्त का था।¹ वे विश्व की हेतुवादी (प्रयोजनवादी) धारा के विरोधी हैं। यहाँ आध्यात्मिक स्वतंत्रता का अर्थ राजनीतिक, आर्थिक तथा सामाजिक शक्तियों से मुक्ति है। यूरोप में पुनर्जागरण ने आध्यात्मिक स्वतंत्रता का संदेश दिया था किन्तु पूँजीवादी समाज के बंधनों से उत्पन्न भय तथा नैतिक अविश्वास ने उसे अभिभूत कर लिया था।² नवीन मानववाद आध्यात्मिक स्वतंत्रता पर पुनः बल देता है। अविकल मानववाद में तीन आधारभूत मूल्यात्मक तत्त्व हैं- स्वतंत्रता, बुद्धि तथा नैतिकता। ये तीनों चीजें काल्पनिक अथवा पूर्वसिद्ध नहीं हैं, वे उन अनुभवों का घनीभूत सार हैं जो ऐतिहासिक विकास के दौरान प्राप्त हुए हैं। मूल तथ्य यह है कि इस शत्रुतापूर्ण जगत में प्राणी को जीवन के लिए संघर्ष करना पड़ता है। आत्म-परिरक्षण तथा आत्मपुनर्जनन के लिए यह संघर्ष ही स्वतन्त्रता की धारणा का

1 एम० एन० राय *The Problem of Freedom* पृ० 61। 'आत्मा को तत्वशास्त्रीय धारा वास्तव में बाह्य सत्ता का ही आन्तरिकीकरण है। एक बाह्य सत्ता अपने को मनुष्य की चेतना में प्रतिष्ठित कर लेती है और उसकी स्वतन्त्र सत्ता का निषेध कर देती है।'

2 एम० एन० राय *The Problem of Freedom* पृ० 63.

आधार है। स्वतन्त्रता एक वास्तविक सामाजिक धारणा है, वह जीवन की एक प्रमुख प्रेरणा है। स्वतन्त्रता कोई ब्रह्माण्ड से परे की वस्तु नहीं है। उसे इसी ससार में साक्षात्कृत करना है। हेतुवाद (प्रयोजनवाद) तथा स्वतन्त्रता में परस्पर विरोध है।¹ राय ने मार्क्सवाद की आलोचना इस आधार पर की है कि आर्थिक नियतिवाद के सिद्धान्त ने इतिहास की मार्क्सवादी व्याख्या को हेतुवादी रूप प्रदान कर दिया है।² अरविन्द के अनुसार स्वतन्त्रता मनुष्य में ईश्वर द्वारा रोपित एक मूल प्रवृत्ति है। इसके विपरीत राय जीवन तथा आत्मपरीक्षण के संघर्ष को जिसकी धारणा का प्रतिपादन हॉब्स और डार्विन ने किया है स्वतन्त्रता का मूल स्रोत मानते हैं। राय के भौतिकवादी ब्रह्माण्डशास्त्र में स्वतन्त्रता को निरपेक्ष आत्मा का निर्विकल्प सार नहीं माना गया है, वह तो जैविक विकास की ही एक विरासत है। जीवन के लिए जो जैविक संघर्ष चला करता है वही भावनात्मक और सज्ञानात्मक स्तर पर स्वतन्त्रता की खोज का रूप धारण कर लेता है।³ अतः स्वतन्त्रता सामाजिक प्रगति और सामूहिक उन्नति की मूल प्रेरणा अथवा अभिप्रेरणात्मक शक्ति है। स्वतन्त्रता के तीन मुख्य स्तम्भ हैं-मानववाद, व्यक्तिवाद तथा बुद्धिवाद।⁴ प्रोटोगोरस, पेनेटिउस और फिलो की कल्पना थी कि बुद्धि, चित्त (NOUS) अथवा ज्ञान (LOGUS) का वास्तविक अस्तित्व है। राय ने उनकी इस तत्व-शास्त्रीय धारणा को स्वीकार नहीं किया। उनका कहना है कि मनुष्य विधि-शासित तथा विधि-निर्धारित विश्व में निवास करता है, और यही उसकी बुद्धि का मूलधार है। मनुष्य को धीरे-धीरे कारण-कार्य सम्बन्ध के आधार पर सोचने का अभ्यास हो जाता है। सस्थापक सम्प्रदाय (क्लासिकल संस्कृत), अर्थशास्त्रियों तथा मार्क्सवादियों की भाँति राय भी मानते हैं कि मनुष्य मूलतः बौद्धिक प्राणी है, यद्यपि उनके व्यक्तित्व का कल्पनात्मक तथा सवेगात्मक पक्ष भी है और वह कभी-कभी गम्भीर क्रोध और प्राकृतिक शक्तियों की-सी प्रचण्डता के साथ फूट पड़ता है। आचारनीति का आधार अन्तःप्रज्ञात्मक अथवा लोकोत्तर नहीं है। मनुष्य सामाजिक सम्बन्धों की प्रक्रियाओं तथा वैयक्तिक तालमेल के विषय में व्यवस्थित ढंग से बुद्धि का प्रयोग करता है। इसी से आचारनीति का उद्भव होता है। आचारनीति का उद्देश्य मानव-जाति के

1 एम० एन० राय *Fragments of a prisoner's Diary*, जिल्द 2, पृ०

2 एम० एन० राय *New Humanism*, पृ० 23

3 वही पृ० 52-53

4 एम० एन० राय *The*

सामूहिक कल्याण को साक्षात्कृत करना है। राय ने पराबौद्धिक तत्वशास्त्र और आचारनीति की मान्यताओं को चुनौती दी। वे बुद्धि पर आधारित आचारनीति के समर्थक थे। राय का यह नीतिशास्त्र काट के बौद्धिक निग्रहवाद (कठोरतावाद) से भिन्न है। काट यह मानकर चलता है कि विश्व में एक आधारभूत नैतिक व्यवस्था विद्यमान है जिसे राधारण अनुभवमूलक बुद्धि के द्वारा नहीं समझा जा सकता। इसके विपरीत राय का कहना है कि नैतिक विवेचन की कसौटी बुद्धि होनी चाहिए रहस्यात्मक उद्गारों अथवा शास्त्रीय मतवादों को नैतिक मूल्यों की कसौटी नहीं माना जा सकता। राय की इस बौद्धिक आचारनीति का आधार भौतिकवादी ब्रह्माण्डशास्त्र है। इसका मुख्य उद्देश्य मनुष्य को राजनीतिक धार्मिक आदि सभी प्रकार के बन्धनों से मुक्त करना है। राय उन लोगों से भी भिड़ने को तैयार है जो कुत्सित भोगवाद और नग्न इन्द्रियपरायणता को ही भौतिकवाद मान बैठे हैं।¹

डॉ० राय ने लिखा है, “नवीन मानववाद विश्वराज्यवादी है। आध्यात्मिक दृष्टि से स्वतंत्र व्यक्तियों का विश्वराज्य राष्ट्रीय राज्यों की सीमाओं से परिबद्ध नहीं होगा- वे राज्य पूँजीवादी, फासीवादी समाजवादी साम्यवादी अथवा अन्य किसी प्रकार के क्यों न हों ? राष्ट्रीय राज्य मानव के बीसवीं शताब्दी के पुनर्जागरण के आघात से धीरे-धीरे विलुप्त हो जायेंगे।² राय ने विश्वराज्यवाद तथा अन्तरराष्ट्रवाद के बीच भेद किया है। उन्होंने आध्यात्मिक समाज अथवा विश्वराज्यवादी मानववाद का समर्थन किया है। अन्तरराष्ट्रवाद में पृथक् राष्ट्रीय राज्यों के विश्वराज्यवादी मानववाद का समर्थन किया है। राय के अनुसार एक सच्ची विश्व-सरकार की स्थापना राष्ट्रीय राज्यों का निराकरण करके ही की जा सकती है।³

राय एकाधिकारी पूँजीवाद तथा उससे उत्पन्न विशाल उत्पादक सघों और उद्योगमण्डलों के विरुद्ध थे। एकाधिकार की वृद्धि से केवल प्रतियोगिता ही कम नहीं होती बल्कि वित्तीय तथा औद्योगिक शक्ति के केन्द्र स्थापित हो जाते हैं। इसलिए एकाधिकारी पूँजीवाद का नाश करना

1 एम० एन० राय *Materialism*, द्वितीय संस्करण, पृ० 240-241 (कलकत्ता रेनोसा पब्लिशर्स 1951)।

2 *Reason, Romanticism & Revolution* पृ० 313।

3 *New Humanism* पृ० 5।

आवश्यक है। सामाजिक तथा आर्थिक असमानताएँ जो पूँजीवाद के कारण अधिक गहरी हो जाती हैं, ससदीय लोकतन्त्र को मखौल बना देती हैं। उदारवाद पूँजीवाद भी जो हस्तक्षेप तथा मुक्त उद्योग के सिद्धान्तों पर आधारित है लोकतन्त्र का गला घोटता है।¹ किन्तु राज्य पूँजीवाद तथा राज्य समाजवाद भी जो पूँजीवाद के विकल्प माने जाते हैं, व्यक्ति की स्वायत्तता पर भयकर प्रहार करते हैं। इनके द्वारा यदाकदा निजी एकाधिकारी पूँजीवाद से संघर्ष करना भले ही सम्भव हो सके, किन्तु राज्य पूँजीवाद और राज्य समाजवाद दोनों ही सेना तथा नौकरशाही की शक्तिशाली नींव पर आधारित होते हैं, इसलिए वे दमन के विनाशकारी साधन सिद्ध होते हैं। इसलिए एकमात्र विकल्प कोई ऐसी आर्थिक व्यवस्था होगी जो व्यापक विकेन्द्रीकरण तथा सहयोग की भावना तथा आचरण पर आधारित हो।² इसलिए राय ने सहकारी अर्थतन्त्र का समर्थन किया, जिसके अन्तर्गत उत्पादन का एकमात्र उद्देश्य मनुष्य की आवश्यकताओं की पूर्ति करना होता है। केवल इसी प्रकार निहित स्वार्थों के भ्रष्टकारी प्रभावों का उन्मूलन किया जा सकता है।

राय व्यक्तिवाद को लोकतन्त्र का सैद्धान्तिक आधार मानते हैं, और उन्होंने दार्शनिक, सामाजिक तथा राजनीतिक अर्थ में व्यक्तिवाद की व्यापक धारणा का समर्थन किया है। उनके अनुसार व्यक्ति, परिवार ही नहीं बल्कि समाज से भी पहले का है। समाज का जन्म व्यक्तियों के ऐच्छिक समुदाय के रूप में हुआ था।³ व्यापक सामाजिक व्यक्तिवाद में यह निहित है कि स्त्रियों पर जो अनेक प्रतिबन्ध हैं, वे हटा दिये जायें। राय पितृसत्ता पर आधारित संयुक्त परिवार की प्रथा को अतीत का एक अवशेष मानते हैं। उन्होंने स्त्रियों की स्वतन्त्रता की वृद्धि करने का समर्थन किया है,⁴ और वे पितृसत्ता के विरोधी हैं।

1 एम० एन० राय 'The Problem of Democracy', *The Problem of Freedom*, पृ० 131-140

2 21 सितम्बर 1943 को उग्र लोकतान्त्रिक दल (रेडिकल डेमोक्रेटिक पार्टी) ने जो घोषणा प्रकाशित की थी उसमें उपभोक्ताओं तथा प्राथमिक उत्पादकों की सहकारी समितियों का समर्थन किया गया था। एम० एन० राय, *National Government or People's Government* पृ० 104।

6.2 निष्कर्ष

इसमें सन्देह नहीं कि मानवेन्द्रनाथ राय आधुनिक भारत में दर्शन तथा राजनीति के लेखकों में सबसे बड़े विद्वानों में से थे। वे महान् वक्ता भी थे। उनकी शैली ओजपूर्ण तथा प्रसादगुण सम्पन्न थी। कहा जाता है कि उन्होंने 'फिलोसोफीकल कौसीक्वेसेज ऑव मॉडर्न साइन्स' (आधुनिक विज्ञान के दार्शनिक परिणाम) नामक एक छह हजार पृष्ठ की पुस्तक लिखी थी। वह जब प्रकाशित होगी तो सम्भवतः अनेक जित्दों में पूरी हो सकेगी। उनकी विद्वत्ता वास्तव में बहुत ही चित्ताकर्षक थी। यद्यपि उन्हें दर्शन अथवा सामाजिक विज्ञानों के शास्त्रीय क्षेत्रों का विशेष ज्ञान नहीं था, फिर भी उनकी विद्वत्ता बड़ी व्यापक थी।

राय का भारतीय चिन्तन के इतिहास में एक व्याख्याकार तथा इतिहासकार के रूप में महत्वपूर्ण स्थान रहेगा। आधुनिक काल में विज्ञान के दर्शन के क्षेत्र में जो विकास हुए हैं उनको समझने वाले भारतीय विद्वानों में राय सम्भवतः सबसे योग्य थे। उनकी पुस्तक 'रीजन, रोमाटिसिज्ज एण्ड रिवोलूशन' (बुद्धि, कल्पना तथा क्रान्ति) पाश्चात्य चिन्तन के इतिहास में एक भारतीय लेखक का महत्वपूर्ण योगदान है। उनकी 'मैटीरियलिज्म' (भौतिकवाद) नामक पुस्तक भी काफी प्रतिष्ठित है।

डॉ० राय द्वारा प्रतिपादित 'नवीन मानववाद' जीवन में मूल्यों को प्रथम स्थान देने का उपदेश देता है। वह स्वतन्त्रता की शाश्वत प्रेरणा को सर्वोच्च मानता है। आधुनिक विश्व की राजनीतिक विषमावस्था का मुख्य कारण यह है कि मनुष्य ने नैतिक मूल्यों का परित्याग कर दिया है, और केवल औपचारिक संस्थाओं की पूजा करने लगा है। बीसवीं शताब्दी की राजनीति का अन्धविश्वास संस्थाओं की पूजा है। लोकतांत्रिक राजनीति में भी मानव के निर्माण की नैतिक तथा शैक्षिक समस्याओं की उपेक्षा की जाती है। सर्वत्र संस्थाओं, आयोगों और समितियों का जाल निर्मित किया जा रहा है, और आशा की जाती है कि निरन्तर बृद्धिमान संस्थाओं का यह अम्बार मनुष्य के लिए सतयुग ले आयेगा। किन्तु राय का कहना है कि लोकतन्त्र तभी सफल हो सकता है जबकि सार्वजनिक मामलों का संचालन आध्यात्मिक दृष्टि से स्वतन्त्र व्यक्तियों के हाथों में होगा। अधिकतम लोगों का अधिकतम कल्याण तभी प्राप्त किया जा सकता है जबकि सरकारें सबसे पहले अपनी अन्तरात्मा के प्रति

उत्तरदायी हो। चतुराई गुणों की श्रेष्ठता तथा सत्यनिष्ठा नेतृत्व की कसौटी होनी चाहिए। नवीन मानववादी मूल्यशास्त्र स्वतंत्रता ज्ञान तथा सत्य को प्राथमिकता देता है। राय का यह सिद्धान्त कि राजनीति तथा समाज का आधार मूल्य होने चाहिए, आधुनिक राजनीतिक चिन्तन में महत्वपूर्ण योगदान है।

समाजवादी चिन्तन के इतिहास में राय का स्थान एक नैतिक सशोधनवादी का है। उन्होंने एक मार्क्सवादी के रूप में अपना बौद्धिक जीवन आरम्भ किया किन्तु धीरे-धीरे उन्होंने मार्क्स की सभी प्रस्तावनाओं की नये ढंग से व्याख्या कर दी। लेकिन उनका 'अविकल उग्र नवीन मानववाद' एक नितान्त नयी विचारधारा नहीं है वह मार्क्सवाद का नैतिक निर्वाचन है। अतः मेरा विचार है कि उनकी सामान्य सैद्धान्तिक स्थिति की तुलना वामपंथी जर्मन सशोधनवादियों से की जा सकती है। मैं राय को भारतीय एडवर्ड बर्नस्टाइन मानता हूँ। बर्नस्टाइन और एडलर ने मार्क्सवादी सिद्धान्तों में काट की आचारनीति जोड़कर उन्हें पूर्ण कर दिया है। उसी प्रकार राय ने भौतिकवाद को मानववादी आचारनीति के द्वारा पूर्ण करने का प्रयत्न किया है। उन्होंने स्वतंत्रता, बुद्धि तथा सामाजिक मानववादी आचारनीति पर जो जोर दिया है वह भौतिकवादी चिन्तन में एक स्वागत योग्य योगदान है।

किन्तु राय ने यह मानकर भूल की है कि भौतिकवाद ही एकमात्र सम्भव दर्शन है। एक मार्क्सवादी प्रचारक की भौति वे भी भौतिकवाद के कट्टर समर्थक हैं, किन्तु यह एक अतिशयोक्ति है कि भौतिकवाद के अतिरिक्त अन्य कोई दर्शन सम्भव ही नहीं है। आधुनिक युग में ही दर्शन के अनेक सम्प्रदाय हैं, जैसे अवयवी सम्प्रदाय,¹ तटस्थतावाद और अस्तित्ववाद। सभी अभौतिकवादी सम्प्रदायों को गलत मानने अथवा उन्हें धार्मिक पुनरुत्थान की अभिव्यक्ति बतलाने से सैद्धान्तिक स्पष्टीकरण में कोई सहायता नहीं मिलती। ज्ञान असीम है, अतः कोई एक सिद्धान्त अन्तिम नहीं माना जा सकता।

राय ने नवीन मानववाद के नाम पर ~~सुरक्षावाद~~ की नींव को मजबूत करने का प्रयत्न किया है। एक भौतिकवादी होने के नाते वे जीवन को ही साध्य मूल्य मानते हैं। जीवन का एकमात्र उद्देश्य

जीवित रहना है , और जीवित रहने का अर्थ है उन सब इच्छाओं की पूर्ति के लिए शक्ति और साधन प्राप्त करना जो स्वभावतः मनुष्य के मन में उत्पन्न होती है। इस प्रकार राय बैथमवादी है और उन्होंने आत्मत्याग तथा सरलता के आदर्शों में विश्वास करने वाले भारतवासियों को यह उपदेश दिया है कि इच्छाओं की पूर्ति से उत्पन्न होने वाला आनन्द ही जीवन में सब कुछ है। किन्तु इतिहास बहुत आगे बढ़ चुका है। अब इस युग में सुखवाद के इस सिद्धान्त का कि 'इच्छाओं की पूर्ति ही जीवन का आत्म-साक्षात्कार है' उपदेश देने के लिए किसी सिद्धान्त को गढ़ने का कोई औचित्य नहीं है।¹ प्राचीन भारतीय संस्कृति के मुख्य प्रवर्तकों की धारणा थी कि शारीरिक इच्छाओं और आवश्यकताओं की पूर्ति जीवन के आत्म-साक्षात्कार का मार्ग नहीं है उसके लिए तो वासनाओं मनोवेगों और आवश्यकताओं का दमन करने की जरूरत है। राय ने वेदान्त की उस प्रमुख परम्परा का विरोध किया है जो इच्छाओं को जीतने का उपदेश देती है। उन्होंने इस परम्परा को ब्राह्मणों का कट्टरपथी पुरोहितवाद बताया है। इस दृष्टि से राय को भौतिकवादी ब्रह्माण्डविद्या और यात्रिक पद्धति का प्रवक्ता कहा जा सकता है।

वे एक मार्क्सवादी की तरह कहते हैं कि त्याग, आत्मसमर्पण, तथा दरिद्रता आदि को पुण्यमूलक मानने के जो आदर्श रहे हैं वे उस प्राक्-पूँजीवादी अर्थतन्त्र की वैचारिक अभिव्यक्ति हैं जिसके अन्तर्गत जीवन-निर्वाह की वस्तुओं का प्रायः अभाव रहा करता था।² राय का यह कथन कोरा मार्क्सवादी प्रचार है। आत्मसमर्पण विवेकपूर्ण जीवन का सार है, सामाजिक व्यवस्था से उसका कोई सम्बन्ध नहीं है वह समाजवादी हो, चाहे साम्यवादी अथवा फासीवादी। आत्मत्याग नैतिक तथा सामाजिक उदारता का तात्त्विक लक्षण है। मार्क्सवादी सिद्धान्तों में पूर्णतया निमग्न होने के कारण राय भारतीय संस्कृति की कोई मौलिक समाजशास्त्रीय व्याख्या प्रस्तुत न कर सके। कभी-कभी मार्क्सवाद के प्रभाव के कारण वे अपने को दूसरों से श्रेष्ठ मान बैठते थे, यद्यपि उनकी इस मान्यता का कोई आधार नहीं था। उदाहरण के लिए उन्होंने गान्धीवाद को 'मध्ययुगीनता' तथा गान्धीवादी

1 एम० एन० राय *The Problem of Freedom*

जीवन-प्रणाली को आदिम बताया और उसकी भर्त्सना की। यह इस बात का द्योतक है कि उन्होंने उस आंग्ल-भारतीय मनोवृत्ति को पूर्णतः आत्मसात् कर लिया था जिसके अनुसार भारतीय सस्कृति ब्राह्मणों के प्रभुत्व का पर्यायवाची थी और ऐसी प्रवृत्तियों का प्रतिनिधित्व करती थी जो आर्थिक पतन की द्योतक थी। राय पन्द्रह वर्ष (1915-1930) तक भारत से निर्वासित रहे थे। अगले छह वर्ष उन्होंने जेल में बिताये। इसलिए वे जो कुछ हिन्दू अथवा भारतीय था इसके स्वच्छन्द आलोचक बन गये। किन्तु उनकी आलोचना प्रायः निर्धारित होती थी, साम्यवादी विश्वराज्यवादी होने के नाते वे राष्ट्रवाद को एक पुराना और फूट डालने वाला पथ मानते थे।¹ वे अपने को आधुनिक मानते-समझते थे और इसलिए वे भारतीय सस्कृति तथा गान्धीवाद के विरुद्ध जहर उगला करते थे।² भौतिकवादी होने के नाते वे धर्म तथा आध्यात्मिक दर्शन को बेसिरपैर का अज्ञान मानते और उसकी भर्त्सना किया करते थे। मानवेन्द्रनाथ राय एक ऐसे बुद्धिवादी थे जो भारतीय समाज में अपनी जड़े न जमा सके। इस काम में उन्हें जितनी ही अधिक असफलता मिली उतनी ही उनकी आलोचना अधिक उग्र और क्रोधपूर्ण होती गयी। यही उनके सम्बन्ध में सबसे अधिक दुख की बात थी। उनकी आलोचना का रूप सदैव ध्वसात्मक बना रहा।³

राय की रचनाओं में प्रायः दो बातों का मिश्रण देखने को मिलता है, उनका विविध पांडित्य और उनसे भिन्न विचारधाराओं और दृष्टिकोणों का समर्थन करने वालों के विरुद्ध कटु व्यंग्य। अपनी पुस्तक 'वैज्ञानिक राजनीति' में वे लिखते हैं, "क्रान्तिकारी राजनीति को वैज्ञानिक दर्शन से प्रेरणा लेनी चाहिए। उस प्रेरणा के बिना राजनीति जनोत्तेजको, छलियों और चाकरी ढूँढने वालों का

1 एम० एन० राय लिखते हैं कि सांस्कृतिक राष्ट्रवाद का नारा राष्ट्रवाद की जातीय (नस्लगत) जड़ों को मजबूत करता है और प्रचलित सामाजिक असमानताओं को छिपाने का प्रयत्न करता है। (एम० एन० राय *The Problem of Freedom*, पृ० 113)

2 एम० एन० राय ने महात्मा गांधी को राजनीतिक धर्म सघ का पोष बताया और इस रूप में उनकी आलोचना की। उनका कहना था कि जनता के गानस पर उनका आधिपत्य जनता के अज्ञान आध्यात्मिक पिछड़ापन तथा सांस्कृतिक पतन के कारण था। (एम० एन० राय *The Political Church, The Problem of Freedom* पृ० 124-30)।

अखाड़ा बन जाती है। राजनीति का आध्यात्मिकरण नहीं किया जा सकता। आध्यात्मिक अथवा नैतिक राजनीति प्रायः ठगों और धूर्तों का आश्रय हुआ करती है। हमें स्वयं इसका अनुभव है।¹ कटुक्तियों की इस सूची से निश्चय ही उनके हृदय का उत्साह प्रकट होता है, किन्तु इससे यह भी स्पष्ट है कि राजनीति के नैतिक आधारों के महत्व को न स्वीकार करना भी भारी भूल है। सिसैरो सिनेका तथा ईसा मसीह इस आदर्श के प्रतिपादक थे कि राजनीति का आधार नैतिक होना चाहिए, मानव चिन्तन के विकास में उनका योगदान नगण्य नहीं है।

मानवेन्द्रनाथ राय का यह निष्कर्ष भी गलत था कि राष्ट्रवाद एक पुराना और सड़ा-गला आदर्श है। उनकी भावना थी कि द्वितीय विश्व-युद्ध ने राष्ट्रवाद के गम्भीर अन्तर्विरोधों को प्रकट कर दिया था। उनका कहना था कि राष्ट्रवाद के उन्माद ने भारत को स्वतन्त्रता की रक्षा के लिए मित्र राष्ट्रों का पक्ष लेने से रोक दिया था इसलिए वे राष्ट्रवाद को विचारशून्य भावुकता के समतुल्य मानते थे। राय के दृष्टिकोण तथा चिन्तन दिशा का निर्माण अहंकारपूर्ण साम्यवादी बुद्धिवाद द्वारा हुआ था। उनकी कठिनाई यह थी कि वे एक मूल-विहीन बुद्धिवादी थे और इसलिए वे भारतीय राष्ट्रवाद की गहरी दबी हुई भावनाओं को पहचानने में असफल रहे। उन्होंने राष्ट्रवाद के आदर्श पर भी प्रहार किया। क्रोध के उन्माद में उन्होंने महात्मा गान्धी तथा भारतीय राष्ट्रीय कांग्रेस की विचारधारा की तुलना फासीवाद से की और ब्रिटिश सरकार से अनुरोध किया कि इस फासीवाद का उन्मूलन कर दे। ब्रिटिश सरकार ने 1942 के आन्दोलन को कुचलने के जो बर्बर प्रयत्न किये उन्हें राय 'भारत के अन्दर चल रहे फासीवाद-विरोधी संघर्ष का एक अभिन्न अंग मानते थे।'²

राय का यह दृष्टिकोण सही है कि पन्द्रहवीं शताब्दी के यूरोपीय पुनर्जागरण में महत्वपूर्ण मानववादी और सार्वभौमी (विश्वैकतावादी) तत्व थे। मानववाद और विश्वैकतावाद पुनर्जागरण की संस्कृति के दो परस्पर सम्बद्ध तत्व थे।³ किन्तु राय ने अपने दृष्टिकोण की पुष्टि करने के लिए न

1 एम० एम० राय, *Scientific Politics*, पृ० 51-52

2 वही पृ० 67

तो कोई तर्क दिया है और न ही कोई उद्धरण दिया है। यह सर्वविदित है कि मानव स्वभाव के सम्बन्ध में मैकियावेली की धारणा अत्यधिक विकृत और निराशावादी थी। फिर भी राय ने उमग में आकर उसे मानववादी और विश्वेकतावादी मान लिया है। निश्चय ही राय का यह मत आश्चर्य में डालने वाला है।

राय का यह दृष्टिकोण भी गलत है कि मार्क्स ने हेगेल से समाज की अवयवी धारणा ग्रहण की थी।¹ हेगेल ने समाज के एक अवयवी सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। किन्तु यद्यपि मार्क्स ने मनुष्य के सृजनात्मक व्यक्तित्व की धारणा का उस अर्थ में खण्डन किया है जिस अर्थ में हर्डर और और फ्यूअरबाख ने उसका प्रतिपादन किया था फिर भी वह समाज के अवयवी सिद्धान्त का समर्थन नहीं करता। मार्क्स ने एक व्यापक सामाजिक संघर्ष का सिद्धान्त प्रतिपादित किया और बताया कि सामाजिक विकास में शोषको तथा शोषितों के बीच संघर्ष ही प्रधान है। उसका यह मत अवयवी सिद्धान्त का प्रत्यक्ष निषेध है। समाज की अवयवी धारणा में विश्वास करने वालों को या तो यह स्वीकार करना पड़ेगा कि मनुष्यों के बीच हितों का साम्य होता है या फिर यह मानना पड़ेगा कि समाज में जैविक अथवा नैतिक अविच्छिन्नता विद्यमान रहती है। मार्क्स इनमें से किसी भी अर्थ में समाज के अवयवी सिद्धान्त का समर्थक नहीं कहा जा सकता।

(ब) प्रो० देवी प्रसाद चट्टोपाध्याय (1918-????)

प्रो० देवी प्रसाद चट्टोपाध्याय एम० ए०, डीलिट्, आधुनिक भारतीय भौतिकवादी एवं मार्क्सवादी दार्शनिक हैं। इनकी दार्शनिक ख्याति 1959 में प्रकाशित प्रसिद्ध पुस्तक "LOKAYAT A STUDY OF ANCIENT INDIAN MATERIALISM" से हुई। इसके अतिरिक्त इनकी प्रसिद्ध कृतियाँ हैं—“भारतीय दर्शन-सरल परिचय”, “भारतीय दर्शन में क्या जीवन्त है और क्या मृत”, तथा "INDIAN ATHEISM"। इन्होंने लोकायत का अध्ययन भौतिकवादी दृष्टि से और विशेष कर भौतिकवादी धरातल पर आरूढ़ मार्क्सवादी दृष्टिकोण से किया है। इन्होंने अपने निष्कर्षों को सन्दर्भों,

उद्धरणों और युक्तियों के माध्यम से परिपुष्ट करने का सार्थक प्रयास किया है। इन्होंने लोकायत का अध्ययन सिर्फ वेचारिक स्तर पर ही नहीं बल्कि सामाजिक स्तरों से जोड़कर भी प्रस्तुत किया है।

लोकायत के अर्थ की व्याख्या करते हुए देवी प्रसाद चट्टोपाध्याय ने इस रोचक तथ्य की ओर ध्यान आकृष्ट कराया है कि प्राचीन भारत में 'साधारण जन-दर्शन और भौतिकवाद' (Materialism) के लिए दो अलग-अलग शब्दों का नहीं बल्कि एक ही शब्द 'लोकायत' प्रयोग किया गया है। प्रायः यह दावा किया जाता है कि भारतीय दार्शनिक-परम्परा, प्रत्ययवादिता और आध्यात्मिकता से ओत-प्रोत है। प्रो० चट्टोपाध्याय के अनुसार इस कथन को तभी सत्य माना जा सकता है जब हम उस दार्शनिक विचारधारा की उपेक्षा करें जिसे सामान्य भारतीय लोगों का परम्परागत दर्शन कहा गया है लोकायत का एक अन्य अर्थ भी है- 'लोकेषु आयत लोकायत' अर्थात् लोगों का दर्शन। इसके अतिरिक्त भी लोकायत का अर्थ है-इहलोकवादी दर्शन या भौतिकवादी दर्शन। लोकायत ही चार्वाक या वार्हस्पत्य दर्शन भी कहा जाता है।¹

माध्वाचार्य ने 'सर्वदर्शन सग्रह' में लोकायत के ज्ञानमीमासा, तत्त्वमीमासा और नीतिशास्त्र की व्याख्या किया है जिसको प्रायः सभी आधुनिक भारतीय दर्शनविदों ने लोकायत के पुनर्निर्माणार्थ अपनाया है। माध्वाचार्य के अनुसार लोकायतों ने इन्द्रिय-प्रत्यक्ष के अतिरिक्त ज्ञान प्राप्ति के किसी भी अन्य साधन की वैधता को अस्वीकार किया है। इसी आधार पर लोकायतों ने ऐसी सभी सत्ताओं के अस्तित्व को नकारा है जिसका इन्द्रिय-प्रत्यक्ष से ज्ञान नहीं होता है। इनकी मान्यतानुसार ईश्वर, आत्मा या मृत्यु के बाद जीवन, का अस्तित्व नहीं है। इसी कारण इन्होंने धार्मिक और नैतिक-मूल्यों को नकार दिया है और मात्र इन्द्रिय-सुखोपभोग को महत्व दिया है। देवीप्रसाद के अनुसार लोकायत की यह व्याख्या चाहे माध्वाचार्य की कल्पना की ऊपज हो या न हो लेकिन यह अस्पष्टता से मुक्त है और इसमें अद्भुत अन्तःसामन्वय है। लोकायत की व्याख्या के लिए इसे आधार बनाकर आगे बढ़ने पर ऐसा प्रतीत होता है कि हम ठोस धरातल पर चल रहे हैं।

¹ चट्टोपाध्याय देवी प्रसाद भारतीय दर्शन में क्या जीवन है और क्या मृत है। नई दिल्ली पीपुल्स पब्लिशिंग हाउस-

देवीप्रसाद न राधाकृष्णन द्वारा की गयी लोकायत की व्याख्या का उल्लेख किया है। राधाकृष्णन् के अनुसार लोकायत दर्शन का सार-संक्षेपण 'प्रबोधचन्द्रोदय' नामक नाटक के एक पात्र द्वारा अभिव्यक्त किया गया है। देवीप्रसाद के अनुसार ऐसा यह कहने के बराबर है कि सुकरात के विचारों या व्यक्तित्व के मूलतत्त्व की जानकारी 'अरिस्टोफेन्स' के माध्यम से मिल सकती है। कृष्ण मिश्र ने प्रबोधचन्द्रोदय की रचना बौद्ध जैन, चार्वाक और कापालिक मत का उपहास और खण्डन करने के लिए किया था। देवीप्रसाद मानते हैं कि राधाकृष्णन् जैसे आधुनिक विद्वानों की भौतिकवाद के मूलतत्त्व और उसके व्यंग्यचित्र के बीच भेद करने में कोई रुचि नहीं है। अतएव उन्हें लोकायत की माधव कृत व्याख्या सतोषप्रद लगती है। देवीप्रसाद के अनुसार इन दो आकर्षणों के बावजूद हम लोकायत की व्याख्या की इस परम्परागत पद्धति पर सदेह करने के लिए बाध्य हो जाते हैं क्योंकि इस पद्धति का अनुकरण करके आधुनिक लेखक लोकायत के बारे में परस्पर विरोधी निष्कर्षों पर पहुँचते हैं।

देवीप्रसाद के अनुसार राधाकृष्णन् दासगुप्त और दक्षिणरजन शास्त्री सहित अधिकांश आधुनिक विद्वानों ने लोकायत की पुनर्रचनार्थ माधवाचार्य के 'सर्वदर्शन सग्रह' को आधार बनाया। राधाकृष्णन् ने माधव के अतिरिक्त 'प्रबोधचन्द्रोदय' और 'सर्वसिद्धान्त सग्रह' की सहायता ली है। ये सभी रचनाएँ वेदान्ती प्रत्ययवाद के दृष्टिकोण से लिखी गयी हैं। रीज डेविड्स ने माधवाचार्य की प्रामाणिकता पर सदेह किया है। रीज डेविड्स के अनुसार प्राचीन बौद्ध साहित्य में लोकायत के बारे में कई सदर्थ हैं जिनका माधव द्वारा किए गए वर्जन से कोई मेल नहीं है। इस आधार पर यह निष्कर्ष निकला कि लोकायत का दार्शनिक विचारधारा के रूप में कोई अस्तित्व ही नहीं था। देवीप्रसाद के अनुसार रीज डेविड्स का यह निष्कर्ष माधव के वर्णन को अत्यधिक महत्व देने का परिणाम था। देवीप्रसाद के विचारानुसार यदि रीज डेविड्स ने अपने को माधवाचार्य के प्रभाव से मुक्त किया होता और बौद्ध स्रोतों द्वारा लोकायत के बारे में प्राप्त जानकारी को पर्याप्त महत्व देते हुए उसे जैन और अन्य स्रोतों से प्राप्त जानकारी के साथ जोड़ने का प्रयास किया होता तो वे प्राचीन लोकायत की पुनर्रचना का एक नवीन तरीका ढूँढ़ सकते थे, लेकिन उन्होंने ऐसा नहीं किया। इस प्रकार माधवाचार्य पर सदेह करने वाले रीज डेविड्स अन्ततः माधवाचार्य पर ही निर्भर रहे।¹

6.3 लोकायत की ज्ञानमीमासा

प्रायः यह माना जाता रहा है कि लोकायत ने अनुमान की वैधता को अस्वीकार किया है। अनुमान के लिए व्याप्ति-सम्बन्ध की स्थापना आवश्यक है लेकिन व्याप्ति-सम्बन्ध की स्थापना न तो प्रत्यक्ष न अनुमान और नहीं शब्द के आधार पर की जा सकती है। इसलिए, अनुमान की वैधता को स्वीकार नहीं किया जा सकता है।

देवीप्रसाद के अनुसार ज्ञानमीमासा को इस तरह प्रस्तुत किए जाने पर उसका खण्डन आसान हो जाता है। सभी युक्तियों का आधार व्याप्ति-सम्बन्ध है। व्याप्ति को अस्वीकार करने का अर्थ है- सभी युक्तियों को अस्वीकार करना। लेकिन, अपने विचारों का समर्थन करने के लिए स्वयं लोकायतियों द्वारा भी युक्तियों का सहारा लेना आवश्यक था। इसलिए यह कहा जा सकता है कि उनके विचारों में आत्मविरोध है। इतना ही नहीं एक बार अनुमान को अस्वीकार करने पर व्यावहारिक जीवन भी असम्भव हो जायेगा। देवीप्रसाद के अनुसार परिस्थितिक साक्ष्य के आधार पर यह कहा जा सकता है कि लोकायत ज्ञानमीमासा के बारे में माधवाचार्य द्वारा दी गयी जानकारी अधिकांशतः काल्पनिक है।

देवीप्रसाद की मान्यता है कि लोकायतियों का युक्तियों के प्रति पूर्णतया नकारात्मक दृष्टिकोण नहीं था बल्कि संभवतः वे भारत के सबसे प्राचीन तर्कशास्त्री थे। देवीप्रसाद के अनुसार यह मान लेना सर्वथा अनुचित है कि लोकायतियों ने युक्तियों का प्रयोग केवल दूसरे मतों के खण्डनार्थ किया है। ऐसा इसलिए मालूम होता है क्योंकि लोकायत की जानकारी उनके विरोधियों की रचनाओं से मिलती है जिनकी रुचि लोकायतियों द्वारा की गयी उनके सिद्धान्तों की आलोचना का उत्तर देना होता था। देवीप्रसाद इस सन्दर्भ में 'शुक्रनीतिसार' के इस कथन की याद दिलाते हैं, जिसमें कहा गया है कि नास्तिक तार्किक मामलों में बड़े तेज थे और ईश्वर के अस्तित्व और वेदों की निन्दा करते थे। इसी तरह कोटिल्य ने अपनी पुस्तक 'अर्थशास्त्र' में साख्य योग और लोकायत दर्शन का सम्बन्ध 'आन्वीक्षिकी' से जोड़ा है। 'आन्वीक्षिकी' तर्कशास्त्र के लिए प्रयुक्त प्राचीन भारतीय शब्द है। ऋणु ने भी 'हेतुशास्त्र' और 'हेतुको' का उल्लेख किया है। डॉ० दासगुप्त के अनुसार संभवतः ये

हेतुक ओर कोई नहीं लोकायत ही है क्योंकि इन्हे नास्तिक भी बतलाया गया है। मनु के अनुसार इन हेतुको से बात भी नहीं करना चाहिए क्योंकि ये परलोक, यज्ञ और वेदों की प्रामाणिकता का खण्डन करते थे।

डॉ० दासगुप्त ने वेदिक बौद्ध और जैन स्रोतों में उपलब्ध लोकायत दर्शन से सम्बद्ध लगभग समस्त सदर्भों को एक स्थान पर इकट्ठा किया है जिससे अध्ययनार्थ सुविधा हो गयी है। दासगुप्ता ने पुरन्दर (7वीं सदी) नामक एक लोकायतिक का उल्लेख किया है। पुरन्दर के अनुसार चार्वाक दर्शन के समर्थकों ने इन्द्रियानुभविक जगत् के सदर्भ में अनुमान की उपयोगिता को स्वीकार किया है। उन्होंने सिर्फ तथाकथित अनुभवातीत जगत् मृत्यु के बाद जीवन और कर्मवाद जैसे सिद्धान्तों के सदर्भ में जिनका इन्द्रियानुभव नहीं होता, अनुमान की उपयोगिता को नकारा है। उन्होंने ऐसा इसलिए किया क्योंकि आगमन के जरिए सामान्य नियमों की स्थापना अन्वय और व्यतिरेक सम्बन्धों के प्रत्यक्ष के आधार पर की जाती है जबकि 'आनुभविक जगत्' के बारे में अन्वय और व्यतिरेक सम्बन्धों का प्रत्यक्ष सम्भव ही नहीं है।

देवीप्रसाद की राय में माधवाचार्य से प्राप्त लोकायत ज्ञानमीमासा सम्बन्धी जानकारी सही नहीं है। माधवाचार्य ने लोकायत के तत्त्वमीमासा और नीतिशास्त्र को भी लोकायत के ज्ञानमीमासा पर आधारित किया है इसलिए उसे भी प्रामाणिक स्वीकार नहीं किया जा सकता है।

6.4 लोकायत नीतिशास्त्र

माधवाचार्य ने लोकायत दर्शन के अन्तर्गत इन्द्रिय-सुखोपभोग को ही जीवन का एकमात्र लक्ष्य माना है। दुख के भय से हमें स्वाभाविक रूप से पसन्द आने वाले सुख का त्याग नहीं करना चाहिए। देवीप्रसाद के अनुसार लोकायत नीतिशास्त्र को इस रूप में पेश करना, उसे विकृत करना है। अगर वह इतना सतही हुआ होता तो वह न तो इतना लोकप्रिय हो पाता और न ही भारतीय दर्शन की अन्य शाखाएँ उसे इतनी गम्भीरता से लेतीं। बौद्ध-स्रोतों और महाभारत के अनुसार लोकायत दर्शन का ज्ञान ब्राह्मणों के लिए एक विशेषता और उपलब्धि मानी जाती थी। अतएव देवीप्रसाद के अनुसार लोकायत नीतिशास्त्र वैसा नहीं था जैसा कि माधवाचार्य ने उद्घाटित और उद्बोधित किया है।

देवीप्रसाद लोकायत नीतिशास्त्र को लेकर अनावश्यक रूप से अत्यधिक सुरक्षात्मक मुद्रा में मालूम देते हैं। अगर हम ऋण लेकर घी पीने' जैसी बातों को छोड़ दें जो सम्भवतः लोकायत के विराधियों की व्यंग्योक्ति है तो लोकायत को प्राचीन ग्रीक दार्शनिकों एरिस्टिपस और एपिक्यूरस के समकक्ष रखा जा सकता है। निःसन्देह जिस रूप में आज लोकायत की जानकारी मिल रही है, उस रूप में लोकायत नीतिशास्त्र भी इन प्राचीन ग्रीक दार्शनिकों की तरह, स्वार्थवादी है। फिर भी, लोकायत को मोक्ष और स्वर्ग जैसे काल्पनिक नैतिक आदर्शों को अस्वीकार करने, और इस मौलिक नैतिक सिद्धान्त की ओर ध्यान दिलाने का श्रेय मिलना ही चाहिए कि सुख मानव के लिए अपने आप में मूल्यवान् वस्तु है। लोकायत नीतिशास्त्र में उपयोगितावाद के बीज हैं, लेकिन अफसोस कि भारत में यह धारा अवरुद्ध हो गयी और पश्चिमी दर्शन की तरह उपयोगितावाद के रूप में पुष्पित और विकसित नहीं हो सकी।

ऐसा लगता है कि देवीप्रसाद स्वयं भी अपनी पुस्तक 'लोकायत' की युक्तियों और निष्कर्षों से पूरी तरह सन्तुष्ट नहीं थे। जैसाकि उन्होंने 1973 में अपनी पुस्तक के तीसरे संस्करण की प्रस्तावना में लिखा है उन्हें इस पुस्तक में कई संशोधनों की आवश्यकता महसूस हुई, लेकिन उनके अनुसार इस कार्य को दूसरी नयी पुस्तक में ही बेहतर तरीके से कर पाना सम्भव था। इसलिए उन्होंने इस कार्य को अपनी पुस्तक 'भारतीय दर्शन में क्या जीवन है और क्या मृत' में किया है जिसे हम उनकी अधिक परिपक्व रचना मान सकते हैं।

6.5 लोकायत तत्त्वमीमासा

देवीप्रसाद माधवाचार्य के विपरीत मानते हैं कि लोकायत का बुनियादी सिद्धांत देहवाद था। देहवाद के अनुसार शरीर से पृथक् आत्मा का कोई अस्तित्व नहीं है। यह सम्भव है कि प्राचीन प्रारम्भिक तंत्र का देहवाद और लोकायतियों का देहवाद एक ही हो। तान्त्रिकों के देहवाद के अनुसार मानव-शरीर एक सूक्ष्मतम ब्रह्माण्ड है। देवीप्रसाद के विचारानुसार लोकायत सृष्टिमीमासा के विश्लेषण से भी लोकायत और तंत्र के बीच समानता का पता चलता है। इस सन्दर्भ में देवीप्रसाद की युक्तियों के निम्न प्रमुख सोपान हैं:-

(1) लोकायत उस अर्थ में सशयवादी और भौतिकवादी दर्शन नहीं था जिस अर्थ में अब इन शब्दों का प्रयोग होता है।

(2) सम्भवतः 'लोकायत' शब्द का प्रयोग उन लोकप्रिय सम्प्रदायों के लिए किया जाता था जो ब्राह्मणवादी कर्मकाण्ड को अस्वीकार करते थे लेकिन जिनके अपने इहलौकिक कर्मकाण्ड और अनुष्ठान थे।

(3) ब्राह्मण संस्कृति के अनुयायी लोकायत को 'असुर-मत' कहते थे। अतः ब्राह्मण स्रोतों में दिए गए असुर-मत के विश्लेषण से प्रारम्भिक लोकायत के बारे में भी जानकारी मिल सकती है।

(4) असुर-मत की दो मुख्य विशेषताएँ थीं। देहवाद और एक खास किस्म की सृष्टि मीमांसा जिसके अनुसार पुरुष और स्त्री के संयोग से ही विश्व की उत्पत्ति हुई है और इसका कारण काम के सिवा और कुछ नहीं है। इन दोनों से यह संकेत मिलता है कि सम्भवतः प्रारम्भिक तन्त्र और लोकायत एक ही हैं क्योंकि एक ओर दोनों का देहवाद और दूसरी ओर दोनों की सृष्टि मीमांसा एक ही है।

देवीप्रसाद के अनुसार इसमें कोई सन्देह नहीं कि लोकायतिक श्रुति और स्मृति की प्रामाणिकता को अस्वीकार करते थे ब्राह्मणों के कर्मकाण्ड और परलोक या स्वर्ग का मजाक उड़ाते थे। इस बारे में लोकायत दर्शन के लगभग सभी स्रोत एकमत हैं। लेकिन इसका यह अनिवार्य अर्थ नहीं है कि वे अनुष्ठानों और कर्मकाण्डों के विरुद्ध थे। सम्भव है कि उनके अपने अनुष्ठान थे जिनका ब्राह्मण अनुष्ठानों से संघर्ष था। फिर भी, लोकायतिक इस अर्थ में भौतिकवादी जरूर थे कि वह भौतिक शरीर और भौतिक विश्व के अस्तित्व को स्वीकार करते थे, और उनके अनुष्ठानों का परलोक से कोई सम्बन्ध नहीं था।¹

देवीप्रसाद की पुस्तक 'भारतीय दर्शन में क्या जीवत है और क्या मृत' (मूल संस्करण, 'What is Living and What is Dead in Indian Philosophy') 1984 में प्रकाशित हुई है। इस पुस्तक में

देवीप्रसाद ने भारत की वर्तमान अपेक्षाओं को देखते हुए भारत की दार्शनिक परम्परा एवं मूल्यों पर प्रकाश डाला है। देवीप्रसाद के अनुसार ये अपेक्षाएँ हैं धर्मनिरपेक्षता, बुद्धिवाद और विज्ञान की ओर उन्मुखता।

परम्परागत भारतीय दर्शन के सामान्य भंडार में इनका विरोध करने वाली धारणाओं और अभिवृत्तियों का देवीप्रसाद ने अतीतकाल का 'अचल भार' माना है, 'जो हमारी वर्तमान प्रगति को कुठित करना चाहती है'। दूसरी ओर, उन्होंने उसी सामान्य भंडार में कम-से-कम धर्मनिरपेक्षता बुद्धिवाद और विज्ञान उन्मुखता की सम्भावना वाली धारणाओं और अभिवृत्तियों का विश्लेषण किया है, जिनका हमारे लिए जीवन महत्व है'। हालांकि देवीप्रसाद की राय में समकालीन ज्ञान और अनुभव के साथ समृद्ध होते हुए ही हम उन्हें सच्चे अर्थ में उत्तराधिकार के रूप में ग्रहण कर सकते हैं।

देवीप्रसाद के शब्दों में हमारे पूर्वजों ने अपनी सत्य-सम्बन्धी लम्बी खोज के दौरान-हमें परीयत के रूप में केवल भ्रातियों और मिथ्या धारणाएँ ही प्रदान नहीं की हैं। हो सकता है कि हमारे कुछ दर्शनवेत्ताओं ने रूढ़िवाद अविवेक और शास्त्रों की दुहाई देते हुए जातीय घृणा का समर्थन किया हो, लेकिन ऐसे अन्य दर्शनवेत्ता थे, जिन्होंने इतिहास की अनिवार्य सीमाओं के बावजूद उन्हीं विचारधारात्मक ताकतों के विरुद्ध अपने ढंग से संघर्ष किया। यदि उनके योगदान को बड़ा-चढ़ा कर प्रस्तुत करना ठीक नहीं होगा, तो उन्हें कम महत्व देने की प्रवृत्ति भी एक भूल होगी-और इससे भी बुरी बात यह कि वर्तमान सदर्भ में, यह एक खतरनाक गलती होगी। आज हम जिस प्रश्न को लेकर संघर्ष कर रहे हैं, उसी प्रश्न पर अपने संघर्ष के क्रम से हमारे कुछ परम्परावादी दर्शनवेत्ता हमारे लिए कुछ मूल्यवान सुझाव छोड़ गए, जिन्हें हम अपने संपूर्ण राष्ट्रीय गौरव के साथ आज अपना कर सकते हैं। भारत के दार्शनिक परम्परा-बोध का विसामान्यीकरण आवश्यक है यह प्रायः आवश्यक है कि दार्शनिक विचार के अन्तर्गत जो जीवन है और जो मृत है, उसके बीच हम भेद करें।'¹

1. चट्टोपाध्याय देवीप्रसाद भारतीय दर्शन में क्या जीवन है और क्या मृत, नयी दिल्ली पीपुल्स पब्लिशिंग हाउस 1984

भारतीय दर्शन का मूल अन्तर्विरोध एवं अन्तर्मूल्य

देवीप्रसाद के अनुसार भारतीय दर्शन का मूल अन्तर्विरोध'' आदर्शवाद (प्रत्ययवाद) और उसके प्रतिपक्ष के बीच है और इस अन्तर्विरोध या संघर्ष का अनुसरण करते हुए ही हम भारतीय दर्शन को समझ सकते हैं। देवीप्रसाद के विचार में महायान बौद्ध-विज्ञानवाद एवं शून्यवाद- और अद्वैत वेदान्त भारतीय दर्शन में प्रत्ययवाद का प्रतिनिधित्व करते हैं , जबकि सांख्य, न्याय-वैशेषिक और लोकायत प्रत्ययवाद के प्रतिपक्ष का।¹

जहाँ एक ओर प्रत्ययवाद के समर्थकों ने तर्कबुद्धि और अनुभव को अस्वीकार किया और स्वतंत्र चिन्तन को हतोत्साहित किया² वहाँ दूसरी ओर, प्रत्ययवाद के प्रतिपक्ष ने अनुभव एवं विवेक की रक्षा की³ और व्यवहार का सत्य की कसौटी माना। देवीप्रसाद के अनुसार न सिर्फ मनु ने बल्कि शंकर ने भी वर्ण-व्यवस्था का समर्थन किया। शंकर के अनुसार शूद्र दार्शनिक प्रज्ञा के अधिकारी नहीं हैं।⁴

देवीप्रसाद स्पष्ट शब्दों में कहते हैं कि अगर मनु और शंकर के "उद्देश्य पूरी तरह सिद्ध हो जाते, तो स्वतंत्र चिन्तन का गला घुट जाता, विज्ञान का कहीं कोई पता-ठिकाना न रहता और देश के लाखों मेहनतकश लोगों को सर्वदा नारकीय जीवन भोगना पड़ता-संक्षेप में, विकास का मार्ग सदा के लिए अवरुद्ध हो जाता। अतः समाज को आगे ले जाने के लिए देश में कुछ ऐसे लोगों की आवश्यकता थी, जो धर्मशास्त्र-प्रणेताओं और उनके सैद्धान्तिक समर्थकों के अर्थात् आदर्शवादी दर्शनवेत्ताओं के आदेशों को पूर्णतः ठुकरा दें। मनु और शंकर के सदर्भ में यह मिथक वेदों को लेकर था। देवीप्रसाद के मत में भारतीय दर्शन में स्पष्टवादी भौतिकवादी लोकायत या चार्वाक ने ही बड़ी दृढ़ता से प्रत्ययवाद के विरोध का कार्य किया है।

1 वही पृ० 243

2 वही पृ० 179

3 वही पृ० 293

4 वही पृ० 191

देवीप्रसाद के शब्दों में वेशक, इन भौतिकवादियों के बारे में हमारी जानकारी अधूरी है। अनुमानत उनकी कृतियों नष्ट कर दी गयी है। दुर्भावनाग्रस्त होकर उनकी तुलना विकराल राक्षसों से की गयी, उनकी दार्शनिक स्थिति को इतना विकृत कर दिया गया कि उसे पहचान पाना कठिन हो गया और उनकी युक्ति-पद्धति को सहज रूप में चित्रित किया गया। भारतीय दर्शन में लोकायत अथवा चार्वाक नाम राक्षसत्व अभद्रता नास्तिकता और पाप का प्रतीक मान लिया गया। फिर भी कुछ धर्मनिष्ठ आदर्शवादियों ने यह चित्रित करने के लिए कि ये भौतिकवादी कितने विधर्मी और घृणास्पद हैं इन भौतिकवादियों के कुछ पुराने प्रामाणिक और लोकप्रिय छंदों को- जिन्हें हम प्रामाणिक लोकगाथा कहते हैं-स्वयं अपनी कृतियों में उद्धृत किया है।¹

लोकायत के कुछ प्रमुख और प्रसिद्ध छंद जिनका उल्लेख देवीप्रसाद ने किया है, इस प्रकार है -“स्वर्ग और मोक्ष की बातों में कोई सार नहीं। परलोक में आत्मा के प्रवेश की बात निरर्थक है। वर्णाश्रम के लिए निर्धारित कार्यकलापों से तथाकथित फलों की प्राप्ति नहीं होती।” यदि कोई अपना शरीर त्याग कर परलोक चला जाता है तो अपने मित्रों और अन्य लोगों के प्रेम से बंध कर क्यों नहीं दुबारा वापस लौट आता ?

अग्निहोत्र यज्ञ, वेदत्रय त्रिदण्ड-धारण और शरीर में भस्म रमाना (धार्मिक कर्मकांडियों का एक उपक्रम)-ये सभी मूर्खों और नपुंसकों की आजीविका के साधन मात्र हैं। जब तक तुम्हारा जीवन है, सुखपूर्वक जिओ, कर्ज ले कर भी घृत-पान करो। एक बार जब शरीर को जला कर राख कर दिया जाता है तो फिर वह कैसे वापस आ सकता है ?

इसलिए ब्राह्मणों ने मात्र अपनी जीविका के स्रोत के लिए श्राद्धकर्म की व्यवस्था की है। इससे अधिक इसमें कुछ भी नहीं।

देवीप्रसाद के अनुसार, उक्त छंदों के तीखे व्यंग को अनुवाद में बरकरार रखना यद्यपि संभव नहीं, तथापि यह स्पष्ट है कि उनमें वैचारिक कपोल-कल्पना का कोई मायावी रूप प्रतिबिम्बित नहीं।

इसके विपरीत उनमें लाखों श्रमजीवियों का वर्ग-हित ध्वनित है। विशेषाधिकार प्राप्त अल्पसंख्यक वर्ग के हितों की रक्षा के लिए धर्मशास्त्र प्रणेता और उनके सैद्धांतिक समर्थक-अर्थात् आदर्शवादी-यदि शास्त्रों में उल्लिखित गाथाओं की मरणोत्तर जीवन ईश्वर और यज्ञ सम्बन्धी मिथकों की, जड़े जगाना आवश्यक पाते हैं तो लोकायत भौतिकवादी मुख्यतः इस मिथकों पर अपना प्रहार केन्द्रित करते हुए वस्तुनिष्ठ वर्ग की भूमिका अदा करते हैं। और यह भूमिका आदर्शवादी दशवैत्ताओं की भूमिका के ठीक विपरीत है।

लोकायतों के तर्कों के अवशिष्ट उद्धरणों से पता चलता है कि वे स्पष्ट भौतिकवादी के रूप में आदर्शवाद को उसके सभी सहायक तत्वों, जैसे धर्मोन्मुखता, शास्त्रों में आस्था और अधविश्वासों के प्रायः सभी रूपों सहित अस्वीकार करते हैं। देवीप्रसाद की राय में भारतीय आदर्शवाद के विरोधियों में एकमात्र लोकायत मत ने ही आत्मा और उसकी मुक्ति सम्बन्धी आदर्शवादी दृष्टिकोण की पूर्णतः अस्वीकार किया है। “स्वर्ग का कहीं पता नहीं, मोक्ष नाम की कोई चीज नहीं और ऐसी कोई आत्मा नहीं जो परलोकगमन करती हो”-देवीप्रसाद के अनुसार भारतीय सदर्भ में इस साधारण-सी घोषणा का महत्व मुश्किल से ही बढ़ा-चढ़ा कर आका जा सकता है।

मुक्ति (चरम मूल्य) सम्बन्धी बोधगम्य अवधारणा की ओर बढ़ने की पूर्वशर्त यह है कि इससे सम्बन्धित तमाम बेतुकी बातों को रद्द किया जाए। देवीप्रसाद ध्यान दिलाते हैं कि लोकायत दर्शन में जीवन से भागने के बदले उसका उपभोग करने की बात कही गयी है। लोकायत एकमात्र भारतीय दार्शनिक हैं जो इस बात पर जोर देते हैं कि “मानवप्राणी के रूप में अपने अल्पकालिक जीवन का श्रेष्ठतम उपयोग” किया जाए। उनके अनुसार, मानवीय अस्तित्व के प्रति यह निराशामूलक दृष्टिकोण अपनाने में कोई तुक नहीं कि दुख से छुटकारा पाने का एकमात्र उपाय जीवन का पूर्णतया निषेध करना है। आप अनाज को इस कारण छोड़ नहीं देते कि उस पर भूखी चढ़ी रहती है, न ही काटो के कारण आप मछली का परित्याग कर देते हैं।

देवीप्रसाद ने लोकायत दर्शन की सीमाओं की ओर भी ध्यान दिलाया है। देवीप्रसाद के विचार में पुरोहित वर्ग द्वारा आम लोगों के शोषण के प्रति उनके प्रबल विरोध के बावजूद, प्रचलित

सामाजिक आदर्श के विकल्प में हमें उनसे कोई सुसंगत आदर्श प्राप्त नहीं होता, न ही प्रचलित सामाजिक सम्बन्धों एवं मूल्यों को बदलने के लिए हमें उनसे कोई कार्यक्रम प्राप्त होता है। संक्षेप में इस बात के बावजूद कि लोकायतों ने बड़ी दृढ़ता और साहस के साथ मोक्ष सम्बन्धी नकारात्मक विचारों को अस्वीकार किया मोक्ष के सम्बन्ध में वे कोई उपयुक्त और सकारात्मक विचार हमारे लिए नहीं छोड़ सके।¹ लेकिन देवीप्रसाद के अनुसार उनसे ऐसी अपेक्षा रखना भी ऐतिहासिक दृष्टि से उचित नहीं है।¹ दर्शनवेत्ताओं के चिन्तन मात्र से-भले ही वे कितने प्रतिभाशाली क्यों न हो-उन समस्या के समाधान की कैसे आशा की जा सकती थी जो अभी तक अविकसित आर्थिक और सामाजिक परिस्थितियों के गर्भ में दबी हुई थी।”

निःसंदेह देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय भौतिकवादी लोकायत मत की विवेचना वैश्विक धरातल पर करते हुए उस यथार्थ का मुखोटा पहनाने का प्रयास करते हैं। इन्होंने परम्परागत जीवन मूल्यों को ध्यान में रखते हुए तत्कालीन प्राचीन सामाजिक अपमूल्यों व परम्पराओं के आधार पर लोकायत की विवेचना को पक्षपातपूर्ण माना है। इनके अनुसार लोकायत एक पूर्ण भौतिकवाद है जो जगत् के प्रत्यक्ष मूल्यों को स्वीकारते हुए परोक्ष मूल्यों का निषेध करता है तथापि चरम मूल्यों का इसमें कदाचित् समावेश अवश्य ही है।

अध्याय 7

सृजनात्मक मानववाद

डा० नन्दकिशोर देवराज

भारतीय संस्कृति साहित्य तथा दर्शन के क्षेत्रों में चालीस से अधिक महत्वपूर्ण कृतियों के प्रणता डा० नन्द किशोर देवराज के व्यक्तित्व में चितन तथा सवेदना की वृत्तियों का दुर्लभ मणिकाचन याग है। डा० देवराज के नितात निजी चितन की प्रेरणा और प्रारभ मूल्य-विषयक प्रखर ऊहापोह से हुआ , ओर उनका समस्त परवर्ती चितन मानव-मूल्यों से सबन्धित समस्या से जूझने और उसका राकारात्मक समाधान खोजने में गठित और पल्लवित हुआ है।¹ वादो एव दृष्टियों की वर्तमान अराजक स्थिति में जब जीवन को नेतिक-आध्यात्मिक आधार देने वाले पूर्वकालिक समस्त प्रतिमान ओर आस्थाएँ सशय-सदेह के घेरे में आ गई हैं और स्थूल उपभोक्ता संस्कृति तथा मुद्रा की अध उपासना का दबाव भयानक हो रहा है, एक नयी, विज्ञान युग की विकसित समीक्षा-बुद्धि को ग्राह्य जीवन-दृष्टि का सतर्क ग्रथन-प्रतिपादन हमारी ऐतिहासिक-सांस्कृतिक आवश्यकता बन गयी है। उसकी पूर्ति की दिशा में सृजनात्मक मानववाद एक विनम्र प्रयास है।²

7.1 सामान्य परिचय

सृजनात्मक या सर्जनात्मक मानववाद में एक नये मूल्य-दर्शन की रूपरेखा प्रस्तुत की गयी है और उसकी चाशनी में मानवीय अनुभूति के महत्वपूर्ण क्षेत्रों का स्वरूप एवं अर्थ समझने की कोशिश की गयी है। हमारे देश में प्रायः इतिहास और ऐतिहासिक परिवर्तन की सवेदना का अभाव-सा रहा है। आज परिवर्तन जीवन ओर परिवेश का व्यापक धर्म बन चुका है, किन्तु हम इस यथार्थ को अपनी जीवन-दृष्टि में स्थान नहीं देना चाहते। नतीजतन आज भी अनेक चिन्तक और समाज के अगुवा ऐसे

1 डा० एन० के० देवराज दर्शन-स्वरूप समस्याएँ एवं जीवन-दृष्टि नेशनल पब्लिशिंग हाउस 23 दरियागज, नई दिल्ली-1994 पृ० 168

2 वही मुख्य दृष्टि का आमुख

मूल्यों और आदर्शों की दोहाई दत्त पाये जाते हैं जिनका इहकालिक जीवन से दूर-दूर तक कोई सरोकार नहीं है। स्थिति यह है कि आज जहाँ हम पुराने मूल्यों को मानकर चलने में असमर्थ हैं वहाँ हमारे समक्ष बुद्धिसंगत और युगानुकूल मूल्यों और आदर्शों की कोई रूपरेखा भी नहीं है।¹ आज के अधिकांश विचारक और दार्शनिक सम्प्रदाय भी जीवन-मूल्यों का युगानुरूप समीक्षा बुद्धिग्राह्य नक्शा प्रस्तुत करना आवश्यक नहीं समझते, बल्कि जीवन मूल्यों की न्यूनाधिक उपेक्षा ही करते हैं। डा० एन० क० देवराज ने मानव जीवन में मूल्यों की महत्ता पर जोर देते हुए, मूल्य अनुचिन्तन को दर्शन का एकमात्र या प्रमुख विषय निरूपित किया है।² उनके मतानुसार दर्शन का कार्य सांस्कृतिक चेतना के विभिन्न रूपों का विश्लेषणात्मक अनुचिन्तन और उनके मूल्यांकन का प्रयत्न है। दर्शन का नितान्त महत्वपूर्ण कार्य मानवीय अनुभूति और संस्कृति की गुणात्मक प्रगति को अग्रसर करना है। डा० देवराज ने अपनी दार्शनिक दृष्टि को सृजनात्मक या सर्जनात्मक मानववाद (Creative Humanism) कहा है उसका दूसरा नाम 'गुणान्वेषी या गुणनिष्ठ मानववाद' (Qualitative Humanism) भी हो सकता है।²

7.2 सृजनात्मक मानववाद की विशेषताएँ

सृजनात्मक (या सर्जनात्मक) मानववाद का विवेचन दो मौलिक मान्यताओं पर निर्भर है। ये दोनों मान्यताएँ 'सृजनात्मक मानववाद' व्यंजना में समावेशित हैं। मानववाद शब्द का प्रयोग प्रारम्भ से ही अलग-अलग अर्थों में होता रहा है। उसके निम्न अर्थ प्रचलित रहे हैं, धार्मिकता का अभाव और मध्ययुगीन मनोवृत्ति का विरोध, यूनानी जीवन-दृष्टि (Paganism) और इन्द्रियो तथा इन्द्रियजन्य सुखों के महत्व की घोषणा, इहलोकवाद, बुद्धिवाद और व्यक्तिवाद, मानविकी में अन्तर्भूत विद्याओं से

१ डा० एन० क० देवराज संस्कृति का दार्शनिक विवेचन प्रस्तावना हिन्दी समिति, सूचना विभाग उ० प्र० शासन लखनऊ पृष्ठ 7

2 वही पृष्ठ 10

2 वही पृष्ठ 10

(अर्थात् साहित्य दर्शन और अध्यात्म) सम्बन्धित 'क्लासिक्स' के, अध्ययन में अभिरुचि, मानव जीवन और अनुभूति के महत्व में आस्था इत्यादि।¹ प्रो० एडवर्ड चेने के अनुसार सोलहवीं सदी के बाद से मानववाद से अभिप्राय उस दर्शन से रहा है जिसका केन्द्र और प्रमाण दोनों मनुष्य ही हैं।²

प्रो० चेने ने मानववाद का जो वर्णन किया है वह आकर्षक होते हुए भी वैसे ही अस्पष्ट है जैसे कि सोफिस्ट विचारक प्रोटोगोरस की यह उक्ति कि मनुष्य ही सभी चीजों का मापदण्ड है। यहाँ जिस मानववाद का प्रतिपादन किया गया है उसे दूसरी दृष्टि से 'गुणात्मक मानववाद' (Qualitative Humanism) भी कहा जा सकता है। स्पष्ट ही यह दार्शनिक दृष्टि ज्ञानवान एवं विवेकी पुरुष और मूर्ख सामान्य मनुष्य और असामान्य (Abnormal) अथवा अवसामान्य (Subnormal) व्यक्ति को समान रूप से मानववादी दर्शन का प्रमाण नहीं मानती। गुणात्मक मानववाद श्री केन ब्रिटन के उद्दाम उल्लास-मूलक मानववाद (Inebriant Humanism) से भी भिन्न है, क्योंकि वह जीवन की गुणात्मक विशेषता पर अत्यधिक गौरव देता है।³ सृजनात्मक मानववाद एक मानव केन्द्रित दर्शन है जिसके अनुसार मनुष्य की सबसे महत्वपूर्ण विशेषता उसकी सृजनशीलता है। यहाँ मानव-केन्द्रित व्यञ्जना के दो अभिप्राय हैं। प्रथमतः यह कि दार्शनिक चिन्तन का वास्तविक विषय स्वयं मनुष्य है अर्थात् वह मनुष्य मात्र मूल्यों का वाहक और स्रष्टा है। कवि पोप ने ठीक ही कहा है, मानव जाति के अध्ययन का उचित विषय मनुष्य है इस मान्यता को गौरव देने के लिये डा० देवराज के अनुसार दर्शन सांस्कृतिक अनुभव के विश्लेषण व्याख्या और मूल्यांकन का प्रयत्न है।⁴ दूसरे, मानव केन्द्रित व्यञ्जना का अभिप्राय यह है कि इस जीवन-दृष्टि में परलोक और पारलौकिक शक्तियों के लिए स्थान नहीं है। यहाँ मनुष्य से ऊँची किसी सत्ता में विश्वास नहीं किया जाता। 'सृजनात्मक मानववाद' प्रकृतिवाद अथवा भौतिकवाद से भी भिन्न है क्योंकि यह मनुष्य का अध्ययन उसे प्रकृति का अंग मानकर नहीं

1 वही पृष्ठ 10

2 एन्साइक्लोपीडिया ऑफ द रोशाल साइंसेज भाग सात-आठ, पृष्ठ 541

3 डा० देवराज एन० के० सांस्कृतिक दार्शनिक विवेचन पृष्ठ-11

4 उपरान्त पृष्ठ 11

करता। यह मायता मानवीय जीवन और अनुभूति के प्रति भौतिकवादी दृष्टिकोण समीचीन नहीं मानती।

सृजनात्मक मानववाद अलौकिक अथवा अतिमानव वास्तविकताओं अर्थात् ईश्वर, ब्रह्म जैसे पदार्थों की सत्ता में विश्वास नहीं रखता। किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि सृजनात्मक मानववाद धर्म विरोधी है।¹ इस मत में धर्म या अध्यात्म की स्थिति मानवीय अनुभव में ही मानी गयी है।

तीसरे मानव केन्द्रित व्यंजना एक अन्वेषण सम्बन्धी मन्तव्य को भी प्रकट करती है। सब प्रकार का व्यवस्थित या संगठित ज्ञान मानवीय रुचियों एवं प्रयोजनों के सापेक्ष होता है। सम्भव है कि मनुष्य के कुछ मामूली सापेदन उसकी रुचियों एवं प्रयोजनों से सम्बन्धित न होते हों, किन्तु उसकी सारी वातचीत और विवेचना प्रयोजन-सापेक्ष होती है। प्रयोजनों के सन्दर्भ में ही उसकी धारणाओं तथा वक्तव्यों की अर्थवत्ता सिद्ध है। मानवीय अनुभूति और कल्पना से परे यदि कोई ज्ञान हो भी तो अर्थहीन है। किन्तु इस कथन का कि मनुष्य का समस्त ज्ञान प्रयोजन-सापेक्ष है, यह अर्थ नहीं कि वह निष्पक्ष वस्तुपरक या तटस्थ अन्वेषण कर ही नहीं सकता, और न ही यह अर्थ कि सृजनात्मक मानववाद व्यवहारवाद (Pragmatism) का नवीन संस्करण है।² सृजनात्मक मानववाद के अनुसार समग्र ज्ञान मानव-केन्द्रित सापेक्ष होता है, किन्तु इसका यह मतलब नहीं कि समस्त चिन्तन क्रियाएँ प्रेक्षण एवं अनुसंधानों पर अन्वेषक के व्यक्तिगत प्रयोजन हावी रहते हैं। उच्च सांस्कृतिक क्रियाओं में नितान्त व्यक्तिगत एवं उपयोगी चीजों के प्रति आवश्यक उदासीनता का भाव सर्वत्र दृष्टिगोचर होता है। इस दृष्टि से वैज्ञानिक अन्वेषण और चिन्तन भी व्यक्तिगत प्रयोजनों तथा उपयोगिता का अतिक्रमण करता है। इस प्रकार सृजनात्मक मानववाद के अनुसार मानवीय ज्ञान अनिवार्यतः मानवीय प्रयोजनों से सदर्भित होता है, किन्तु उन प्रयोजनों का सम्बन्ध मानव-मात्र की सामान्य और नैसर्गिक बनावट से होता है न कि चितको-अन्वेषको के वैयक्तिक स्वार्थों से।³

१ उपरोक्त पृष्ठ 12

२ डा० देवराज उपरोक्त पृष्ठ 13

३ उपरोक्त पृष्ठ 14

सर्जनात्मक मानववाद और व्यवहारवाद में एक और महत्वपूर्ण भेद प्रयोजन के अर्थ को लेकर है। व्यवहारवाद मनुष्य के अस्तित्व और सुरक्षा से संबंधित स्वार्थ को ही प्रायः उसका प्रयोजन मानता है। इसके विपरीत सर्जनात्मक मानववाद मनुष्य के कतिपय विशुद्ध आत्मिक या आध्यात्मिक प्रयोजन भी मानता है। उदाहरण के लिए मनुष्य चाहता है कि वह अपने अनुभवों को एक आत्मसंगत बौद्धिक संगठन में ढाल ले अर्थात् अपने अनुभवों को सम्बद्ध रूप में एकत्रित कर ले। उसका यह प्रयोजन उपरागिता की परिधि में नहीं आता। इस प्रयोजन की पूर्ति चाहने वाला चिन्तक, अन्वेषक या कल्पकार दूर तक स्थूल उपरागिताओं के प्रति उदासीन रहता है।¹

यहाँ तक मानव-केन्द्रित पद का अर्थ स्पष्ट किया गया। अब सृजनात्मक मानववाद की दूसरी मान्यता की व्याख्या अपेक्षित है, अर्थात् इस मान्यता की कि मनुष्य सृजनशील प्राणी है। सर्जनात्मक मानववाद में मनुष्य की सृजनशीलता एक पूर्वमान्यता (Postulate) के रूप में स्वीकृत हुई है क्योंकि शुष्क तर्क प्रणाली से यह सिद्ध नहीं किया जा सकता कि मनुष्य सृजनशील ढंग से आत्मनिर्धारण करता है। मनुष्य उपयोगी एवं सांस्कृतिक दोनों धरातलों पर सृजनशील होता है, और उसकी सृजनशीलता का ज्ञान हमें स्वानुभूति या आत्मानुभूति से होता है।² मनुष्य की सृजनशील प्रवृत्ति या सृजनात्मकता मानव-जीवन की प्रगति का नियामक तत्व है। मनुष्य की सर्जन क्रिया, उसके प्रयत्न की नई दिशा निरुद्देश्य नहीं होती। मनुष्य अपनी जरूरतों और प्रेक्षाओं के दबाव से, जो है उसकी जगनकारी के आलोक में उसकी कल्पना कर लेता है जो 'अधिक सतोषप्रद' है। इस परिकल्पना के अनन्तर वह कल्पित स्थिति को यथार्थ बनाने के लिए प्रयत्नशील होता है। अपने प्रयत्न द्वारा नई उच्चतर स्थिति को उत्पन्न करके मनुष्य फिर नये असन्तोष से पीड़ित होने लगता है। उस असन्तोष को मिटाने हेतु वह पुनः श्रेष्ठतर या उच्चतर स्थिति की कल्पना करता है और फिर नये प्रयत्न में जुट जाता है। नयी, कल्पित-स्थिति को यथार्थ में उतारने की अभिलाषा, मनुष्य के उपलब्ध साधनों का नया, सर्जनात्मक उपयोग करने की प्रेरणा देती है। संक्षेप में, सीधे सहज रास्तों

१ उपरोक्त पृष्ठ 14

२ उपरोक्त पृष्ठ 11

को घटती वक्र भावना-बड़े रात में होते हुए नय-नय कल्पना प्रसिद्ध लक्ष्मी की ओर बढ़ना नय व्येग्ये । लक्ष्मी का पश्ये कल्पना फलन । वह पश्ये कल्पना के लिए प्रपन्नशील होना-यही मानव-पग ते । नोलिक नि । है । इस । सर्जनात्मक जीवन क्रमशः उच्चतर मूल्य-स्थितियों की ओर अग्रसर होना होता है । मानवीय जीवन शक्ति का पश्ये का निम्न रूप में प्रकट करती है

प्रकृति प्रदत्त वस्तुक्रम । पश्ये पयाजना के अनुरूप परिवर्तन और नये सगठन उत्पन्न करके मनुष्य अन्तर्निहित सर्जनात्मकता का प्रमाणित करता है । जब कोई जीव प्रकृति-प्रस्तुत वस्तु-क्रम का ज्यो का त्यो स्वीकार न करके उसे इस प्रकार तोड़ता-मरोड़ता तथा पुनर्गठित करता है कि उसका अगिष्ट प्रयोजन की सिद्धि हो जाये तो उसका व्यवहार सर्जनात्मक होता है ।² आज हम जिस स्थिति पर विचार करते हैं वह है मानवीय सर्जनात्मकता का प्रमाण है ।

2 मनुष्य अपने वस्तुविषय पर जगत को एक सार्थक क्रम या व्यवस्था के रूप में जानता और गठन करता है कि तु वस्तु-माला के प्रति उसकी प्रतिक्रियाएँ यात्रिक, एकरूप या सुनिश्चित न होकर परिवर्तनशील होती हैं । प्रतिक्रिया-विकास पर मनुष्य अपनी उन्ही जरूरतों एवं उनकी सिद्धि के क्रम में अपने ढंग से सजाजित एवं व्यवस्थित करता रहता है ।

3 मनुष्य सतत् अपनी अपनी प्रतिक्रियाओं की सीमा में विस्तार करता रहता है , और जिस पथार्थ के प्रति वह प्रतिक्रियाएँ करता है वह भी निरन्तर विस्तृत होता रहता है ।

4 मनुष्य की सर्जनात्मकता का सर्वश्रेष्ठ प्रकाशन उसकी प्रतीकबद्ध कल्पना-मूलक निर्मितियों में होता है । कविता और काव्य साहित्य वैज्ञानिक तथा दार्शनिक विचार पद्धतियों, परिकल्पनाओं और सिद्धांतों योजनाओं और आदर्शों में मनुष्य की सर्जनात्मकता अपना प्रकाशन करती रहती है ।³

1 उपरोक्त प्रस्तावना पृष्ठ 9

2 उपरोक्त पृष्ठ-14

3 उपरोक्त पृष्ठ 15

५ मानवीय सृजनशीलता का सबसे प्रमुख कार्य यह है कि वह ज्ञात के आधार पर, उच्चतर का भावन और प्रस्तुति करे। इस उच्चतर या काम्यतर का सम्बन्ध हमारी नैतिक, सौन्दर्यपरक आदि अनुभूतियों से होता है।¹

इस शताब्दी में मानववाद से सम्बन्धित कई दार्शनिक काटियो का प्रतिपादन हुआ है इनमें मानववाद के कुछ अदार्शनिक रूप भी हैं जैसे स्व० प्रो० इरविंग बैबिट और स्व० पाल एल्मर मोर का वैदुष्यपरक मानववाद (Academic Humanism) और श्री जॉक मारिता का समन्वयात्मक या कैथोलिक मानववाद (Integral or Catholic Humanism)। इनसे सृजनात्मक मानववाद की तुलना विशेष अर्थवान नहीं है। दार्शनिक रूप से व्यवहारवाद में रचे-पगे एक प्रकार के दार्शनिक मानववाद का प्रतिपादन श्री एफ० सी० एस० शिलर ने किया। शिलर ने प्रोटागोरस की उक्ति (Homomensura) ('होमोमेन्सुरा') को अपने दार्शनिक चिन्तन का आधार बनाकर निम्न वक्तव्यों पर जोर दिया।²

(क) मनुष्य का व्यावहारिक जीवन मुख्य है और चिन्तन गौण ,

(ख) समस्त चिन्तन व्यावहारिक प्रयोजनों की पूर्ति के लिए होता है, और विशुद्ध चिन्तन की स्थिति ही नहीं है ,

(ग) ज्ञान के क्षेत्र में कृति-शक्ति (Will) का विशेष स्थान है। तथाकथित बुद्धि वह हथियार है, जिससे हम अपने को परिवेश के अनुकूल बनाते और जीवन संघर्ष में विजय पाते हैं।³

(घ) काण्ट प्रतिपादित व्यावहारिक बुद्धि की (Primacy of Practical Reason) मुख्यता को स्वीकार करते हुए शिलर श्रेय (Good) की धारणा को प्रधान और सत्य तथा यथार्थ की धारणाओं को गौण मानते हैं।

१ उपरोक्त पृष्ठ 15

२ दे० एफ० सी० एस० शिलर ह्यूमैनिज्म (मैकमिलन लंदन दूसरा संस्करण 1912) प्रस्तावना पृ० 21

३ वही अध्याय २

सृजनात्मक मानववाद शिलर की तरह यह मानता है कि मनुष्य का ज्ञान प्रयोजन सापेक्ष होता है किन्तु वह यह नहीं मानता कि मानवीय प्रयोजन केवल व्यावहारिक या उपयोगी भर होते हैं। मानव-जीवन केवल वाह्य परिवेश से समायोजन भर नहीं है बल्कि इससे ऊपर उठकर मनुष्य की बुद्धि और कल्पना उसे कला-सृष्टि और वैज्ञानिक तथा दार्शनिक चिन्तन की ओर प्रेरित करती है। सृजनात्मक मानववाद की मान्यतानुसार मनुष्य को उसके प्रति जो केवल उपयोगी और व्यक्तिगत है एक सीमा तक उदासीन होना चाहिए। इसलिए ज्ञान की प्रयोजन सापेक्षता का यह अर्थ नहीं है कि सारा ज्ञान उपयोगी होता है। उपयोगिता से सम्बद्ध प्रत्ययो का भौतिक विज्ञानों में विशेष महत्व होता है लेकिन सौन्दर्यमूलक तथा तर्क शास्त्रीय निर्मितियों (Construction) में उनका कोई खास स्थान नहीं होता।¹

इसी तरह कारलिस लेमान्ट ने भौतिकवादी मानववाद की स्पष्ट एवं विस्तृत विवेचना की है। लेमान्ट ने भौतिकवाद को मानववाद का अनिवार्य तत्व मानकर मानवीय इतिहास के प्राय सभी भौतिकवादी विचारकों को अपने अभिमत मानववाद का दार्शनिक पूर्वगामी माना है। लेमान्ट का अभिमत स्पष्ट रूप में धर्म विरोधी है, और इस बात पर जोर देता है कि मनुष्य को जागतिक जीवन का रस लेने और उसका उपभोग करने का प्रयत्न करना चाहिए।² लेमान्ट का प्रयास सराहनीय है किन्तु उन्होंने जिस प्रकार के जीवनोपभोग की सिफारिश की है, उसमें हल्केपन का आभास है। लेमान्ट के जीवन दर्शन में उदात्त एवं विरोधित जीवन के लिए कोई स्थान नहीं है।³ किन्तु मानव जीवन की सार्थकता केवल इसमें नहीं है कि वह सभ्यता का निर्माण करे, उसके सुखों का उपभोग करे और अपनी जरूरतें पूरी कर ले। परम्परा एवं समाज के अनेक प्रतिबन्धों के बावजूद ऐसे मनुष्य सदैव होते आये हैं जो इन्द्रिय सुखजीवी थे, सदैव ऐसे मनुष्य रहे हैं जो पुरानी रीतियों का आदर नहीं करते थे, और देवी-देवताओं से नहीं डरते थे। किन्तु सुखोपभोग के जीवन में मानव-प्रकृति को

१ डा० देवराज सस्कृति का दार्शनिक विवेचन भूगिका पृ० 17-18

२ कारलिस लेमान्ट ह्यूमैनिज्म एज ए फिलासाफी (वाट्स एण्ड को लन्दन दूसरा संस्करण 1952) पृ० 30-31

३ दे० जॉक मारिता दू ह्यूमैनिज्म (ज्याफरे ब्लेस लन्दन तीसरा सं० 1941) भूगिका

उदात्त एव व्यापक बनाने की शक्ति और क्षमता नहीं होती , बल्कि वह जीवन मनुष्य को ऐन्द्रिकता में बाँधकर आध्यात्मिक विकास से पतित करता है।¹

7.3 भौतिक एव आत्मिक मूल्य तर तम भाव का निरूपण—

मानव व्यक्तित्व के दो पक्ष हैं , 'भौतिक एव आत्मिक। जब हम मानव-मूल्यों की बात करते हैं तो हमें उसके दोनों पक्षों का ध्यान रखना चाहिए। मानव व्यक्तित्व के विकास का यह अर्थ नहीं है कि हम अपनी प्राकृतिक प्रवृत्तियों को कुचल डालें , उसका मतलब सिर्फ यही है कि हम अपनी निम्नतर-प्रवृत्तियों का इसलिये दमन या नियंत्रण करें कि हमारी उच्चतर प्रवृत्तियाँ ज्यादा विकसित हो सकें। व्यक्तित्व विकास एक गुणात्मक धारणा है। उसका अर्थ यही हो सकता है कि हम क्रमशः निम्नतर और उच्चतर, घटिया और बढ़िया के भेद को अधिकाधिक देखना सीखें, और उच्चतर चीजों को घटिया चीजों पर तरजीह दें।² मनु ने कहा है , न मासभक्षण मे दोष है न मदिरा, न मैथुन मे , ये राब मनुष्य की प्रवृत्तियाँ हैं किन्तु उनसे निवृत्ति या बचाव बड़ा फल देने वाला है।³

सृजनात्मक मानववाद के अनुसार समृद्ध एव सृजनशील जीवन में ऐन्द्रिक सुख-भोग के लिए उचित स्थान होना चाहिए। डा० देवराज इन्द्रियो को क्षुधित अवस्था में रखने के पैरोकार नहीं हैं , उनका स्पष्ट मत है कि वैसी दशा में मन और बुद्धि भी सन्तुलित नहीं रह सकते। मानव जीवन में त्याग एव शारीरिक कष्ट-सहन पर अतिशय गौरव के फलस्वरूप एक प्रतिक्रिया होती है जो व्यक्ति एव जाति को अमर्यादित इन्द्रिय-भोग की तरफ ले जाती है। फ्रॉयड ने कहा है कि जो चीज निषिद्ध है जिस सुख-भोग का निषेध किया जाता है उसके प्रति तीव्र आकर्षण उत्पन्न हो जाता है। इसलिए ज्यादा सही नीति यह नहीं है कि मनुष्यों को इन्द्रिय सुख-भोग से रोका जाए, सही नीति—यह है कि उनमें उच्चतर जीवन मूल्यों के प्रति आसक्ति पैदा कर दी जाये। डा० देवराज इन्द्रिय सुखों को निन्दित नहीं समझते, फिर भी शारीरिक सुखों और भौतिकता में अतिशय अभिरुचि श्रेयस्कर नहीं

१ डा० देवराज सस्कृति का दार्शनिक विवेचना भूगिका पृष्ठ 18-19

२ वही पृष्ठ 390

३ मनुस्मृति, 516

मानते। शारीरिक सुखों में बढ़ती अभिरुचि के दो कारण हैं प्रथमतः मनुष्य की धार्मिक आस्थाएँ विघटित हो चुकी हैं जिसके फलस्वरूप वह अपने को दुनिया की चीजों में भुला देना चाहता है। दूसरे विज्ञान ने सुखभोग की इतनी प्रचुर सामग्री जुटा दी है कि वह मनुष्य के अवधान के अधिकांश को घेर लेती है। कारण जो भी हो भौतिक एवं शारीरिक में बढ़ी हुई आसक्ति मानव-जीवन को अधोगामी बनाती है और उसकी सृजनात्मक प्रवृत्तियों के लिए खतरनाक है। भौतिक एवं ऐन्द्रिक मूल्यों में बढ़ी हुई आसक्ति उच्चतर मूल्यों की चरितार्थता में बाधक होती है।

सृजनात्मक मानववाद मनुष्य की सृजनवृत्ति के दो आयाम मानता है वाह्य एवं आन्तरिक। वाह्य गति भौतिक परिवेश को परिवर्तित करती है और आन्तरिक गति मानव-जीवन के आदर्श रूप गढ़ती है। भौतिक परिवेश में होने वाली गति चर्म-चक्षु-ग्राह्य होती है जबकि आन्तरिक गति इन्द्रिय ग्राह्य नहीं होती। ये दोनों प्रकार की सृजन-क्रियाएँ एक दूसरे को प्रभावित करती रहती हैं। मनुष्य की वाह्य सृजनात्मकता ने भौतिक-विज्ञान के आलम्बन से वैज्ञानिक सभ्यता प्रदान की है। वैज्ञानिक सभ्यता ने ऐन्द्रिक सुख-उत्पन्न करने वाली अनेकानेक चीजें हमें दी हैं। किन्तु भौतिक सम्पत्ति और ऐन्द्रिक सुख स्वयं अपने में महत्वपूर्ण नहीं होते। उनकी महत्ता मानव-व्यक्तित्व की अपेक्षा से ही है। धन-सम्पत्ति तथा भौतिक सामग्री अवश्य ही मनुष्य के सुख में वृद्धि करती है, और उसका अपना मूल्य भी है। किन्तु उपयोगिता के क्षेत्र में परिश्रम करता हुआ मनुष्य शीघ्र ही ऊब महसूस करने लगता है। मनुष्य उपयोगिता के क्षेत्र के प्रति जहाँ साधन और साध्य है, जहाँ संघर्ष और उससे उत्पन्न होने वाली विश्रान्ति है, असंतोष का अनुभव करता है। मनुष्य में उच्च तथा सुन्दर जीवन की कल्पना करने की शक्ति है और अपनी निम्न-प्रकृति से उसे कष्ट होता है।^१ लगता है जैसे वह अपनी पशु-प्रकृति की सीमाओं से परेशान है और उनका अतिक्रमण करना चाहता है। बढ़ी हुई भौतिकता तथा शरीरोपासना उच्चतर मानव-जीवन की सभावनाओं और मूल्यों को रूग्ण करती है। उच्चतर मानव-मूल्यों की उपासना से विरत होकर ही मनुष्य पूर्णतया भौतिक जीवन-दृष्टि अपना सकता है।

आज के मनुष्य का जीवन शून्य जान पड़ता है। वह इन्द्रिय-सुखों की मृग-मरीचिका के पीछे अनवरत दौड़ रहा है। इन्द्रिय-भोग पाप हो अथवा न हो, फिर भी यह निश्चित है कि ऐन्द्रिक-मूल्यों

के दुश्चक्र में फँसा मनुष्य थपटतन मानव-मूल्यों की उपलब्धि से वंचित रह जाता है। सिजविक की उक्ति है कि जो सुखों के पीछे भागते हैं वे सुखी नहीं हो पाते। सुखों के पीछे पड़े रहने से न तो तृप्ति ही मिलती है, और न जीवन क्रिया ही वेगवान हो पाती है। इसके विपरीत सुखान्वेषी शीघ्र ही सुखभोगों से ऊब महसूस करने लगता है।¹ आज का मनुष्य 'सुखभोग' की खोज में प्रायः उन्मत्त हो रहा है। सुख भोग की उद्दाम-लालसा का कारण यह है कि मनुष्य जीवन की गहरी तृप्तियों अथवा आनन्द के स्रोतों से विच्छिन्न हो गया है यथा प्रेम और मेल। ऐन्द्रिय सुखों तथा सम्पत्ति की उत्कट लालसा ने मनुष्य को स्वार्थी और अहकारी बना दिया है।² उन प्रवृत्तियों के वशीभूत मनुष्य सिद्धान्तहीन अवसरवादित गलाकाट प्रतिस्पर्धा एवं ओरो के शोषण में व्यक्तिगत लाभ अर्जित करता है। किन्तु ऐन्द्रिय सुख-भोग भौतिक सम्पत्ति तथा क्षणिक चीजों की ओर रुझान मनुष्य को निम्नतर जीवन-मूल्यों की ओर उन्मुख करता है। ऐसे लोग उच्चतर मानव-मूल्यों की कल्पना और उपलब्धि की संभावनाओं से विरत होकर अकुलाहट में क्षणिक उत्तेजनमूलक सुखों में जीवन की अर्थवृत्ता ढूँढते हैं।

दर्शनशास्त्र में दो नितान्त भिन्न कोटि के अस्तित्व-क्रम स्वीकृत हैं एक भौतिक अस्तित्व का क्रम और दूसरा पारलौकिक अस्तित्व का क्रम। इन दोनों में कोई संबंध नहीं है, बल्कि दोनों नितान्त विरोधी धारणाएँ हैं।¹ आज के अधिकांश मानववादी विचारकों के मन में पारलौकिक अथवा आध्यात्मिक अस्तित्व के प्रति संदेह की भावना पायी जाती है। मानववाद परलोक एवं ईश्वर की धारणा में विश्वास नहीं करता। यह मनोवृत्ति मूलतः इहलौकिक और शरीरपरक अथवा इन्द्रिय-परक होती है। मानववाद परिचित इहलौकिक जीवन का अतिक्रमण करने वाले अस्तित्व क्रम में विश्वास नहीं करता। मानववाद के अनुसार मानवीय अस्तित्व एक ऐसा केन्द्र-बिन्दु है जहाँ ब्रह्माण्ड की सारी शक्तियाँ इकट्ठी होती हैं। मानव-अस्तित्व से परे किसी ब्रह्माण्डीय वस्तु का कोई अर्थ नहीं हो सकता। सृजनात्मक मानववाद के अनुसार आध्यात्मिक अस्तित्व क्रम मानव-प्रकृति के बाहर की चीज

१ वही पृष्ठ 392

२ वही पृष्ठ

३ डॉ० डब्ल्यू० टी० एट्स टाइम एण्ड इटर्निटी (प्रिन्टन यूनिवर्सिटी 1952) पृ० 9

नहीं है। आध्यात्मिक अनुभूतियों एवं संवेदनाएँ उच्चतर मानवीय-प्रकृति में अभिव्यक्त होती हैं। डॉ० देवराज के अनुसार आध्यात्मिक अस्तित्व की अभिव्यक्ति भी मनुष्य के स्वप्नो एवं आदर्शों में होनी चाहिए क्योंकि मानव व्यक्तित्व भौतिक एवं आध्यात्मिक तत्वों का समन्वय है। इस प्रकार सृजनात्मक मानववाद में आध्यात्मिक एवं भौतिक अस्तित्व में कोई भौतिक विरोध नहीं है।¹

7.4 साध्य एवं साधन-मूल्य

मूल्य दो प्रकार के होते हैं आन्तरिक या साध्य-मूल्य और बाह्य या साधन-मूल्य। सामान्य रूप में साध्यात्मक-मूल्य जीवन या अनुभव की कोई दशा होती है और साधनात्मक-मूल्य उन वस्तुओं एवं स्थितियों में पाया जाता है जो उस दशा को उत्पन्न करती हैं। साधनात्मक या बाह्य मूल्यों की परिभाषा चरम या साध्य मूल्यों की सापेक्षता में ही प्रस्तुत की जा सकती है।² यहाँ मूल प्रश्न यह है कि हम चरम-मूल्य किसे कहेंगे? चरम मूल्य या साध्य वह है जो स्वयं अपने लिए कामना का विषय होता है। बृह० उपनिषद् में लिखा है कि दुनियाँ की सारी वस्तुएँ आत्मा के लिये ही प्रिय होती हैं। अर्थात् जीवन का चरम-मूल्य या साध्य स्वयं जीवन ही होता है। दुनिया की अशेष वस्तुएँ जीने या जीवन का उपभोग करने के लिए हैं किन्तु स्वयं जीवन अथवा जीवनोपभोग अपने ही लिये हैं। फलतः जीवन का उपभोग तथा जीने की क्रिया स्वयं अपने में साध्य है। सृजनात्मक मानववाद के अनुसार सब प्रकार का जीवन हमारा लक्ष्य नहीं होता। हमारा लक्ष्य वह जीवन होता है जो सन्तोषजनक अथवा सुखमय है। फलतः हम सुखी और सन्तुष्ट जीवन को ही अपने प्रयत्नों का लक्ष्य मान सकते हैं और उसी को जीवन का साध्य कह सकते हैं।³ इस प्रकार चरम-मूल्य जीवन-व्यापार के रूप है जो अपने में कामना करने के योग्य दिखाई देते हैं।

पूर्वी दार्शनिक सामान्य रूप से और भारतीय दार्शनिक विशेष रूप से, इसमें अधिक दिलचस्पी लेते हैं कि मानव व्यक्ति के दुखों को कैसे दूर किया जाय और उसका साँस्कृतिक या आध्यात्मिक

१ डॉ० देवराज संस्कृति का दार्शनिक विवेचन पृ० १५७

२ वही पृ० १७४

३ वही, पृ० ३७४

परिष्कार केस हो उन्हें इससे जगह रुचि नहीं है कि मानव-जीवन की भौतिक परिस्थितियों में कैसे सुधार हो। भारतीय चिंतका की चिन्ता का प्रधान विषय मानव-जीवन के दुखों का निराकरण है। न्याय सूत्रों तथा सौख्यकारिका के चिन्तन का आरम्भ इस वक्तव्य से होता है कि मोक्ष या दुख निवृत्ति ही प्रधान पुरुषार्थ है। इस दृष्टि से कहा जा सकता है कि पूर्वी संस्कृति में सामान्यतः और भारतीय संस्कृति में विशेषतः आत्मिक या आध्यात्मिक मूल्यों का सबसे ऊँचा स्थान दिया गया है।¹ डा० एन० के० देवराज के अनुसार मोक्ष-धर्म अथवा अध्यात्म एव तत्संबन्धी मनोवृत्ति मनुष्य की वास्तविक प्रकृति का अंग है। यह आश्चर्य की बात है कि अन्याय मानववादी चिंतक मनुष्य की शक्तियों एवं उपलब्धियों में गर्व की भावना रखते हुए भी उस आध्यात्मिक मनोवृत्ति की प्रकृति स्वरूप और सार्थकता का विचार नहीं करते जो उच्चतर मानव-चरित्र सन्त चरित्र का सृजन करती है। सृजनात्मक मानववाद दूसरी दृष्टि से गुणनिष्ठ मानववाद भी कहा गया है, जो जीवन मात्र की जगह, गुणात्मक दृष्टि से श्रेष्ठ जीवन का वर्णन करता है। इस दृष्टि से मूल्य-विज्ञान की गुणात्मक चेतना का सर्वोच्च रूप मोक्ष-धर्म या आध्यात्मिक है।² सृजनात्मक मानववाद के अनुसार जीवन का धार्मिक-आध्यात्मिक लक्ष्य मानव जीवन की वह उच्चतम सम्भावना है जिसकी किसी युग के सर्वाधिक सवेदनशील तथा विकसित बुद्धि के व्यक्तियों अथवा विचारकों द्वारा कल्पना की जाती है। मोक्ष-धर्म या आध्यात्मिक मनोवृत्ति मुख्यतः अपने को दो रूपों में प्रगट करती है साधारण लोगों द्वारा इच्छित सौसारिक वस्तुओं के प्रति वैराग्य की भावना में और उदारता तथा त्याग की असाधारण क्रियाओं में। अपरिग्रह-मूलक उदासीनता आध्यात्मिक जीवन की पूर्व-शर्त है। आध्यात्मिक मनोवृत्ति के विकास के लिए थोड़ी बहुत उदासीनता एवं अपरिग्रह-वृत्ति अनिवार्य रूप में अपेक्षित है। वस्तुतः जिस सीमा तक मनुष्य निम्न कोटि के मूल्यों के अन्वेषण से विरत होता है, वही तक वह अपने को उच्चतर मूल्यों के प्रत्यक्षीकरण और उत्पादन के योग्य बनाता है। सन्त चरित्र का व्यक्ति दुनियावी वस्तुओं एवं उपलब्धियों के प्रति उदासीन होता है। अध्यात्म-जीवी मनुष्य की कल्पना स्वच्छदता-पूर्वक एक ऐसे तत्त्व की कल्पना करती रहती है जो अनन्त, रहस्यमय मूल्यवत्ता का अधिष्ठान है। डा० देवराज के अनुसार धार्मिक तथा आध्यात्मिक अनुभूति मूलतः एक रहस्यपूर्ण परिणति, लक्ष्य अथवा सत्ता की

१ डा० देवराज संस्कृति का दार्शनिक विवेचन पृ० ३४

प्रतीति है जो जीवन के समस्त मूल्यों का मूल या आधार समझी जाती है।¹ धार्मिक-आध्यात्मिक जीवन वह जीवन है जो उक्त लक्ष्य या सत्ता की सापेक्षता में जिया जाता है। आध्यात्मिक चेतना के इस विषय की कल्पना कभी एक ईश्वर के रूप में की जाती है, कभी अनेक देवी-देवताओं के समूह के रूप में और कभी निरपेक्ष परम-तत्त्व के रूप में। जो भी हो किन्तु सभी-आध्यात्मिक शिक्षक मानते हैं कि धार्मिक-आध्यात्मिक अनुभूति का विषय सभी मूल्यों का अधिष्ठान होता है।

मानव जीवन के धार्मिक-आध्यात्मिक लक्ष्य के मुख्य तत्त्व निम्न हैं एक उच्चतर गतव्य अथवा परमश्रेय की धुंधली चेतना एवं दुनियावी मूल्यों की अपर्याप्तता की चेतना जो कि विविध व्यक्तियों की प्रकृति के अनुसार न्यूनाधिक तीव्र होती है। इन तत्त्वों के युगपत् प्रभाव में मनुष्य अपने वर्तमान जीवन से असंतोष और उच्चतर साध्य की ओर बढ़ने की प्रवृत्ति एवं प्रेरणा प्राप्त करता है। सृजनात्मक मानववाद के अनुसार जीवन का धार्मिक-आध्यात्मिक लक्ष्य मानव-जीवन की उच्चतम सभावना है जिसकी किसी युग के सर्वाधिक सवेदनशील तथा विकसित बुद्धि के व्यक्तियों द्वारा कल्पना की जाती है। किन्तु उच्चतर जीवन की यह सभावना अथवा चरम सार्थकता ईश्वर तथा परलोक सबन्धी आस्था से जुड़ाव नहीं रखती।² डा० एन० के० देवराज के विचार में मूल्यों का अनुचितन आत्म-चितन का ही एक रूप है क्योंकि वे चरम मूल्य अन्ततः हमारे अपने अस्तित्व का ही वास्तविक या कल्पित रूप हैं। जीवन के उन चरम-मूल्यों को हम इतने अंतरग ढंग से जानते हैं कि उनके बारे में यह कथन ठीक है कि वे जाने नहीं जाते अपितु पहचाने जाते हैं।³ डा० देवराज ने स्वीकार किया है कि जीवन के चरम साध्य अथवा उच्चतर आध्यात्मिक मूल्य का अनुभव इसी जीवन में किया जा सकता है। जीवनमुक्ति की धारणा का यही अभिप्राय है कि मनुष्य जीते-जी मुक्ति की अवस्था का अनुभव कर सकता है। अनन्त मूल्यवत्ता का अधिष्ठान होते हुए भी मुक्ति की अवस्था इसी जन्म में सुलभ हो सकती है। प्रारम्भिक बौद्धधर्म की परंपरा में इसे ही अर्हतत्व की उपलब्धि कहा गया है और यही वेदान्त की जीवनमुक्ति का आदर्श है, और यह जीवन इस धरती से विच्छिन्न नहीं है। दीर्घकालीन

१ डा० देवराज सस्कृति का दार्शनिक विवेचन पृ० ३४०

२ डा० देवराज सस्कृति का दार्शनिक विवेचन पृ० ३७३

३ जे० एस० ब्रूबाकर माडर्न फिलासफीस आफ एज्यूकेशन पृ० ३०५

मनन श्रद्धा तथा वेराग्य भावन' अथवा लौकिक विषयो के प्रति उदासीनता की वृत्ति द्वारा मनुष्य उच्चतर दार्शनिक आध्यात्मिक धरातल पर पहुँच सकता है। डा० देवराज शकराचार्य के जीवनमुक्ति के सिद्धान्त से विशेष प्रभावित है जो सांख्य योग जैन दर्शन तथा बौद्ध सम्प्रदायो को भी, किसी न किसी रूप में ग्राह्य है। उनकी गायता है की मोक्ष-जीवनमुक्ति का अर्थ आत्मा का स्वरूप लाभ अथवा मूल शुद्धबुद्ध रूप में अवस्थिति है। यह गायता गानववादी स्फिरिट के अनुरूप परलोक अथवा दूसरे जीवन की कल्पना को स्वतः सिद्ध गानकर नहीं चलती। निश्चय ही आत्मा और उसकी अमरता का सिद्धान्त हमारी मन-बुद्धि को आकर्षक जान पड़ता है, पर वह सुप्रमाणित नहीं है। सृजनात्मक मानववाद के अनुसार आध्यात्मिक साधना का लक्ष्य अथवा जीवन का चरम-मूल्य जीवनमुक्ति है, और जीवनमुक्ति का अनुभव यही धरती के जीवन में किया जा सकता है।

7.5 निष्कर्ष

संक्षेप में, डा० नन्दकिशोर देवराज का सृजनात्मक मानववाद एक मानव-केन्द्रीत मूल्य दर्शन है, जिसमें परंपरा के आलोक में जीवन-मूल्यों को नये सिरे से व्याख्यायित किया गया है। यह मत परलोक अथवा मरणोत्तर जीवन आत्मा की अमरता और ईश्वर की धारणा को सुप्रमाणित नहीं मानता। फिर भी भारतीय दर्शन-आध्यात्म के मौलिक-मूल्यों एवं कला-साहित्य के रसात्मक मूल्यों को दूर तक अपने दायरे में समाहित करते हुए यह दृष्टि एक नवीन मूल्य-विज्ञान का रूप गढ़ती है। यहाँ मानव-मूल्यों को साध्य-साधन आत्मिक-भौतिक अथवा ऐन्द्रिक आध्यात्मिक दो वर्गों में विभाजित करके गुणात्मक रूप से आत्मिक आध्यात्मिक मूल्यों की श्रेष्ठता का उद्घोष है, हालाँकि मानव-जाति की मौलिक जरूरतें और उनसे संबन्धित मूल्यबोध सर्वमान्य हैं। ऐन्द्रिक-सुखोपभोग के जीवन से कला-सौंदर्य के सृजनशील जीवन को श्रेष्ठ माना गया है, और सर्वोपरि दार्शनिक-आध्यात्मिक चिंतन-मनन और तत्साध्य जीवनमुक्ति रूप मोक्ष को मानव जीवन का चरम-मूल्य स्वीकार किया गया है।

अध्याय 8

लोकात्मवाद या लोकायन

प्रो० संगमलाल पाण्डेय

8.1 सामान्य परिचय

अद्यतन भारतीय दार्शनिक मनीषी प्रो० पाण्डेय पाश्चात्य एव पौरात्य दोनों दार्शनिक विधाओं के बेजोड़ पारखी हैं। प्रो० गङ्गाकृष्णन हिरियन्ना आर० डी० रानाडे, ए० सी० मुकर्जी, के० सी० भट्टाचार्य सदृश दर्शनविदों की परम्परा में प्रो० पाण्डेय का स्मरण किया जा सकता है। इनकी वाणी सीधे सहज हृदय से निकलती है और पाठकों पर सीधे चोट करती है। हिन्दी, अंग्रेजी और संस्कृत इन त्रिभाषाओं पर समान अधिकार रखनेवाले प्रो० पाण्डेय गूढ़ दार्शनिक समस्याओं के समाधानकर्ता तो हैं ही साथ ही समसामयिक सामाजिक-मूल्यों के निर्धारण हेतु प्रयासरत हैं। इस सदर्भ में इनका प्रमुख सामाजिक दर्शन है—‘लोकात्म-दर्शन’ जिसे उन्होंने पूँजीवाद और साम्यवाद के विकल्प के रूप में प्रख्यापित करने का स्वप्रयास किया है। प्रो० पाण्डेय का लोकात्मवाद मानववाद है जो तथाकथित अन्य मानववादों से भिन्न है। लोकात्मवाद का केन्द्रीय सम्प्रत्यय ‘लोक’ है। लोक वस्तुसत् की अपेक्षा कर्मसत् है।¹

श्रीमद्भगवद्गीता में ‘लोक’ को कर्मबन्धन कहा गया है। लोक में जितने जीव हैं वे सभी ईश्वर के अंश हैं।² प्रो० पाण्डेय मानते हैं कि वैशेषिक दर्शन के सप्त पदार्थों में जो कर्म है उसी के अन्तर्गत लोकतत्त्व को अन्तर्भावित किया जाना चाहिए। यदि वेदान्तिक दृष्टिकोण से कहा जाय तो ‘लोक’ ईश्वर के स्वरूप के अन्तर्गत है क्योंकि जो तत्त्व लोक को धारण करता है उसे ईश्वर या परमात्मा कहना अधिक न्यायोचित है और उसमें उन सभी गुणों का अन्तर्भाव है जिन्हें ‘ईश्वरीय गुण’

१ पाण्डेय संगमलाल ‘समाज दर्शन की प्रणाली दर्शनपीठ इलाहाबाद 1998 पृ०-152

२ गीता 15/7- गमैवाशो जीव लोके जीवभूत सनातन ।

से अभिहित किया जाता है। सामाजिक वैश्विक परिप्रेक्ष्य में प्रो० पाण्डेय इस वेदान्तिक विचारधारा के आधार पर समाज को पुनर्निर्मित करना चाहते हैं। जीवो ब्रह्मैव नापर' की भावना से पारस्परिक बन्धुत्व सहोपकारिता, मुदिता और करुणा की भावना का सचरण होगा। जब लोक में, व्यक्ति अपने में ही सर्वज्ञ और सनातन ईश्वर तत्व को देखेगा तो उसका कर्म आत्मनः प्रतिकूलानि परेषा न समाचरेत' की सद्भावना से ओतप्रोत रहेगा, फिर एक सत्य समाज का पुनरुत्थान होगा। प्राणी-प्राणी में अमनचैन और बन्धुत्व का पुनर्स्थापन होगा और सर्वत्र शान्ति की संस्थापना होगी। फिर समाज में फैले पूँजीवाद का प्रभाव लूट-खसोट, चोरी-डकैती, पारस्परिक वैमनस्य, हिंसात्मक भावों का अन्त हो जायेगा। सर्वत्र सद्गुणों की व्याप्ति होगी और मानवता का सचरण सम्पूर्ण धरा पर होगा।

मानवीय गुण कैसा होना चाहिए ? इस सदर्भ में प्रो० पाण्डेय हितोपदेश की एक पंक्ति के माध्यम से स्पष्ट करते हैं— 'जिससे वृत्ति पैदा होती है और जिसकी लोक में सज्जन लोग प्रशंसा करते हैं वह गुण है। गुणी लोगों को उसका संरक्षण तथा सम्बर्द्धन करना चाहिए।'¹

प्रो० पाण्डेय मानते हैं कि दुर्गुणों पर खड़ा समाज नष्ट हो जायेगा। वे इतिहास का उदाहरण देते हुए कहते हैं कि जिस प्रकार स्वर्ण नगर लंका का रावण-राज्य नष्ट हो गया, मुगल- साम्राज्य नष्ट हो गया ऑग्ल-शासन नष्ट हो गया वैसे ही दुर्गुणों से युक्त कोई भी शासन नष्ट हो जायेगा। पूँजीवाद अर्थवाद है जिसमें अहंकार और विकार हैं, अतएव वह क्षणिक है। वह नित्य और स्थायी नहीं हो सकता। एक-न-एक दिन विवेक रूपी शस्त्र के सामने उसे पराजित होना ही पड़ेगा।

8.2 लोकात्मवाद

पाण्डेय जी के अनुसार 'लोकात्मवाद' की स्थापना आज के परिप्रेक्ष्य में अपरिहार्य हो गयी है। लोकात्मवाद वह समाज दर्शन है जो पूँजीवाद और साम्यवाद का विकल्प है। लोकात्मवाद वेदान्त से निःसृत है, अतएव इसे वेदान्तवादी समाजवाद' भी कहा जा सकता है। वह अर्थ को न तो चार्वाको

की तरह पुरुषार्थ मानता है और नहीं पुरुषार्थों का उत्स। लेकिन, पूँजीवाद और साम्यवाद दोनों अर्थ को चरमपुरुषार्थ मानते हैं। पूँजीवाद सैद्धान्तिक रूप से प्रत्येक व्यक्ति को अर्थोपार्जन की पूर्ण स्वतंत्रता प्रदान करता है किन्तु व्यवहारतः बृहत् कम्पनियों या बहुराष्ट्रीय आर्थिक संगठनों को बढ़ावा देता है जो शक्ति और समृद्धि में राज्य की समानता करते हैं। पूँजीवाद के इस व्यवहार से समाज में भयंकर आर्थिक विषमता पैदा होती है तथा समाज का धन कुछ सीमित व्यक्तियों के हाथों तक सिमट कर रह जाता है और शेष, बृहत्समाज भयंकर आर्थिक संकट से सतर्क रहता है। 'साम्यवाद' किसी व्यक्ति को अर्थोपार्जन की स्वतंत्रता नहीं प्रदान करता तथा राज्य को ही समस्त आर्थिक अधिकार प्रदान करता है। इस कारण जिन व्यक्तियों का राज्य पर सर्वाधिकार होता है वे राज्य की सम्पूर्ण आर्थिक शक्ति का उपयोग अपने लिए करते हैं। साम्यवादी शासन में व्यक्तियों को खाना, कपड़ा, दवा आदि के लिए मोहताज होना पड़ता है। समस्त विश्व की आर्थिक स्थिति से साम्यवादी शासन कोई लाभ नहीं उठाता। वह अपने राज्य में इतना आर्थिक नियंत्रण रखता है कि बाह्य विश्व से उसका कोई आर्थिक सम्बन्ध नहीं रह पाता। साम्यवाद का समाज आर्थिक दृष्टि से बन्द समाज है जबकि पूँजीवादी समाज खुला समाज है। खुलापन और बन्द दोनों अतिवाद हैं, अतएव दोनों त्याज्य हैं।

लोकात्मवाद इन दोनों के विरोध में लोक को आर्थिक नियंत्रण का अधिकार देता है न कि राज्य या बड़ी कम्पनियों को। वह प्रत्येक व्यक्ति को अर्थोपार्जन की स्वतंत्रता प्रदान करता है, किन्तु यथासम्भव आर्थिक समानता के लिए वह लोकसंग्रह, लोकचेतना और लोकरीति के द्वारा समाज के किसी वर्ग में पूँजी के एकत्र होने को रोकता है। वह ऐसे राज्य को स्थापित करता है जो न्यायोचित कराधान द्वारा राष्ट्रीय पूँजी के समान वितरण की व्यवस्था करता है। इसीप्रकार वह लोक को इतना जागरूक बनाता है कि वह स्वेच्छा से यज्ञ, दान, इष्टापूर्ति और त्याग द्वारा अपनी पूँजी को लोक में खर्च करता रहता है। वह आर्थिक स्वतंत्रता को धार्मिक स्वतंत्रता तथा नैतिक विवेक से नियमित करता है। स्वतंत्रता प्राप्ति के पश्चात् भारतीय संविधान का निर्माण हुआ जिस पर भारतीय संस्कृति और दर्शन का प्रभाव पड़ा जिसके कारण भारत एक ऐसा गणराज्य हुआ जो पूँजीवादी लोकतंत्र और साम्यवाद दोनों से निरपेक्ष है। भारत इसी कारण विश्व की तीसरी शक्ति के रूप में उभरा। भारत के प्रधानमंत्री पं० नेहरू ने गुटनिरपेक्षता की नीति द्वारा विश्व के ऐसे राष्ट्रों को एक मंच पर प्रस्थापित

किया जो साम्यवाद और पूँजीवाद दोनों का विरोध करते थे। यद्यपि इस मंच का मुख्य नारा राष्ट्रीय स्वतंत्रता तथा सभी राष्ट्रों का सह अस्तित्व था, तथापि उसका प्रयोजन एक ऐसे राज्य की स्थापना करना था जिसमें लोकतंत्र तथा साम्यवाद दोनों के सद्गुण तो हो लेकिन दुर्गुणों का लेशमात्र भी समावेश नहीं हो। अर्थात् स्वतंत्रता समानता और विश्व-बन्धुत्व इसका अभीष्ट था। इस प्रयोजन को चरितार्थ करने के लिए कहीं समाजवाद की कल्पना की गयी तो भारत में लोकायनवाद की। भारत में जिस समाजवाद की कल्पना की गई उसमें लोकायनवाद की महत्वपूर्ण भूमिका है क्योंकि उसका आधार भौतिकवाद अथवा लोकायतवाद न होकर वह अध्यात्मवाद है जिसका प्रचार-प्रसार वैदिक ऋषियों, जैन मुनियों, बौद्धों सिद्धों, योगियों, सन्तों और भक्तों ने निरन्तर इतना अधिक किया है कि वह भारत की प्रमुख पहचान बन गया है। समाज का आधार मानव की सहानुभूति, करुणा दया आदि सहज प्रवृत्तियों नहीं है, अपितु ईश्वर का स्वरूप है क्योंकि ईश्वर लोककल्याणार्थ या लोकसंग्रहार्थ समय-समय पर अवतार लेता है।¹ वह उन सभी मनुष्यों में विराजमान है जिन्हें समाज का सदस्य कहा जाता है। जैसे, मधुमक्खियों अपनी रानी के इर्द-गिर्द मधुछत्ता में रहती हैं वैसे ही सभी मनुष्य ईश्वर के अस्तित्व के कारण समाज में रहते हैं। 'अनेकजीववाद' का आधार ईश्वर ही है। व्यक्ति की आत्मा जीवात्मा है और ईश्वर परमात्मा है। अर्थात् व्यक्ति की आत्मा 'व्यष्टि आत्मा' है और समाज की आत्मा 'समष्टि आत्मा' है। दोनों को 'लोकात्मा' कहा जाता है। क्योंकि 'लोक' शब्द का प्रयोग व्यष्टि और समष्टि दोनों अर्थों में व्यवहृत होता है। यही समाज का मूल अक्षुण्ण आधार है।

प्रो० देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय ने 'लोकायत' नामक एक ग्रंथ लिखकर प्राचीन चार्वाक दर्शन का विकास किया। इन्होंने यह सिद्ध किया है कि 'अर्थ' और 'काम' दोनों को पुरुषार्थ मानने का कारण लोकोपयोगी या अर्थक्रियावादी दर्शन है। प्रो० एनीकोव ने सिद्ध किया कि भौतिकवाद ही सम्पूर्ण भारतीय दर्शन की मुख्य धारणा है। प्रो० पाण्डेय कहते हैं कि इन दोनों विद्वानों ने इस तथ्य को भुला दिया कि जैन, बौद्ध, साख्य, न्याय, वेदान्त आदि दर्शनों ने भौतिकवाद का खण्डन किया है। इनका कहना है कि चैतन्य की उत्पत्ति भौतिक पदार्थों से नहीं दिखायी जा सकती क्योंकि उत्पत्ति

कार्य-कारण भाव पर निर्भर है जिसकी अवधारणा में चैतन्य की पूर्व भूमिका है। अतएव चैतन्य की उत्पत्ति दिखलाने में 'चक्रक दोष' है। बिना चैतन्य की उत्पत्ति के भौतिकवाद सम्भव नहीं है। पुनश्च शकराचार्य का कहना है कि विषय अपने को विषयीकृत नहीं कर सकता है क्योंकि अपने ऊपर अपने द्वारा कोई क्रिया नहीं हो सकती है। विषय को विषयीकृत बनाने वाला चैतन्य-तत्त्व है। इस कारण यह देह से ही नहीं अपितु समस्त विषयो से भिन्न है। यह 'देही' या शारीरिक है। देह के नाश होने पर उसका नाश नहीं होता। वह नित्य और सनातन है इस आधार पर प्रो० पाण्डेय भौतिकवाद को असत् सिद्ध करते हैं। साथ ही प्रो० पाण्डेय कहते हैं कि जिस भौतिकवाद के आधार पर साम्यवादियों ने साम्यवाद को स्थापित करने का प्रयास किया है, उसका सम्पूर्ण प्रयास असत्य होने के कारण असफल है।

प्रो० पाण्डेय मानते हैं कि पूँजीवादियों ने भी भारतीय समाज को विकृत करने का प्रयास किया है। इसके प्रभावस्वरूप व्यक्तिवाद और स्वार्थवाद प्रादुर्भूत हो गये हैं। पूँजीवाद ने अपनी विचारधारा को तत्रशास्त्र पर आधारित किया और उस साधु समाज को भी भोगवादी तथा सुविधावादी बना दिया जो वैराग्य के लिए विश्व-विख्यात था। फलस्वरूप अनेक ऐसे साधु वेषधारी स्वामी प्रादुर्भूत हुए जो अपने को भगवान कहने लगे। उनमें से किसी ने सम्भोग से समाधि के सिद्धांत का प्रचार किया तथा मुक्त यौन-सम्बन्ध के लिए आश्रय स्थापित किया, किसी ने भावातीत ध्यान द्वारा उड्डीयन की शक्ति प्राप्त करने की शिक्षा दी और जब किसी को उड़ना नहीं आया तब ऐसे योगी के विरुद्ध विश्व के कई देशों में मुकदमे दायर किए गए। किसी स्वामी ने तांत्रिक पूजा द्वारा राज्य-प्राप्ति और धन-प्राप्ति की बात कही और धोखा-धड़ी तथा जालसाजी से अपने शिष्यों को लाभ पहुँचाया लेकिन ऐसे स्वामियों का भी पर्दाफाश हुआ और उन्हें जेल में जाना पड़ा। संक्षेप में, इन स्वामियों ने जिस उपभोगवाद का प्रचार किया वह आत्मघाती सिद्ध हुआ। लोकायनवाद पूँजीवाद का वैसे ही विरोधी है जिस प्रकार वह साम्यवाद का विरोधी है। लोकायनवाद में सदाचार को महत्व दिया गया है। इसमें सत्य और ऋतु को सामाजिक व्यवस्था का मूल आधार माना गया है। इस प्रसंग में लोकायनवाद महात्मा गाँधी के एकादश व्रतों के अनुसरण पर जोर देता है और इन्हें सामाजिक व्यवस्था की

आधारशिला मानता है।¹ इन प्रत्येक सद्गुणों का सामाजिक आयाम है जिसकी खोज करने के कारण महात्मा गाँधी विश्व के श्रेष्ठ नीतिशास्त्री एवं सामाजिक दार्शनिक हो गये। शोषण, भय, पाखण्ड व्यभिचार भ्रष्टाचार आदि से मुक्त सामाजिक-व्यवस्था की स्थापना करना महात्मा गाँधी का ध्येय है। लोकायनवाद भी इसी विचारधारा से अभिप्रेरित है।

लोकायनवाद का तात्त्विक आधार अध्यात्मवाद है जिसकी चरमोन्नति अद्वैतवाद में देखी जा सकती है। जिस प्रकार मानव मूलतः आध्यात्मिक है, उसीप्रकार सम्पूर्ण जगत् भी आध्यात्मिक है। फिर लोक या समाज भी आध्यात्मिक होगा ही होगा। लेकिन, यहाँ एक शका उत्पन्न हो सकती है कि लोकायनवाद का आधार अद्वैतवाद जगत् को मिथ्या कहता है तो लोकायनवाद का आधार अद्वैतवाद कैसे हो सकता है ? इसका उत्तर है कि अद्वैतिक मायावाद का अर्थ जगत् को सत् और असत् से विलक्षण सिद्ध करना है। अद्वैतवाद जगत् को असत् नहीं मानता बल्कि वह जगत् को अथवा समाज को आत्मा से भिन्न नहीं सिद्ध करता। अद्वैतवाद में जीव, ईश्वर, विशुद्ध चित, जीव और ईश्वर का भेद, अविद्या, तथा चित, और अविद्या का सम्बन्ध ये छ पदार्थ अनादि माने गये हैं।² इनको अनादि मान लेने से अद्वैतवाद जगत् और लोक व्यवहार की युक्ति-युक्त व्याख्या कर देता है। जगत् को वह ऐसा व्यावहारिक सत् मानता है जो पारमार्थिक सत् में निहित है। यद्यपि एकमात्र सत्ता विशुद्ध चित् की है तथापि अन्य पाँचों पदार्थों के कारण वह सत्ता अपने को उनमें प्रकाशित करती है। यद्यपि ये पाँचों पदार्थ औपाधिक हैं तथापि उपाधि की कल्पना द्वारा उनके सभी कार्य सिद्ध हो जाते हैं और उन्हें इस कारण वास्तविक मानने में गौरव की कल्पना है। लोक वैसे ही सत् है जैसे मनुष्य। दोनों एक दूसरे पर आश्रित हैं।

१ एकादश व्रत सत्य, अहिंसा अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह अस्वाद शरीर-श्रम स्वदेशी, अस्पृश्यता निवारण सर्वधर्मसम्भाव और अगम्य।

२ जीव ईशो विशुद्ध चित् तथा जीवेश्वरयोर्मिदा।

अविद्या तच्चित्तोर्योगः षडङ्गसङ्गन्धदयः

प्रो० पाण्डेय मनुष्य और समाज के सम्बन्ध में लोकायनवाद को उद्धृत करते हैं। लोकायनवाद मनुष्य और समाज के सम्बन्ध के विषय में उसी मत को मानता है जिसे अंग्रेज दार्शनिक टी० एच० ग्रीन तथा भारतीय अद्वैतवादियों ने प्रस्तावित किया है। साम्यवाद दोनों में आगिक सम्बन्ध मानता है लेकिन प्रो० पाण्डेय ऐसा नहीं मानते। इनके अनुसार मनुष्य स्वयं साध्य है। अतः वह समाज का साधन या अंग नहीं हो सकता। यदि उसे समाज का अंग मान लिया जाय तो उससे मानवीय स्वातंत्र्य का खतरा उत्पन्न हो जायेगा। इसी स्वातंत्र्य की अभिरक्षा में पश्चिम में अस्तित्ववाद का अभ्युदय हुआ जिसने मानव-स्वातंत्र्य को 'परम मूल्य' के रूप में प्रस्थापित किया। लेकिन प्रो० पाण्डेय मानते हैं कि अस्तित्ववाद ने 'मानव' को इतना महत्व दिया कि समाज का स्वरूप धूमिल हो गया। पाण्डेय जी के अनुसार मनुष्य व्यक्ति है और समाज समष्टि है। दोनों की आत्मा एक ही है। गौडपाद ने 'आगमशास्त्र' में विश्व अथवा जीवात्मा और विराट का जो अभेद स्थापित किया है उसके आधार पर लोकायनवाद में मनुष्य और समाज के प्रयोजन में इस आत्मा का साक्षात्कार किया जा सकता है। 'सत्य शिव सुन्दर और पवित्र' दोनों के प्रयोजन या आदर्श हैं। एक शब्द में दोनों का प्रयोजन निश्चय है। ऋग्वेद के पुरुषसूक्त में जिस पुरुष को असख्य शिर, असख्य नेत्र और असख्य पैर वाला कहा गया है वह वास्तव में विराट समाज ही है जो असख्य मनुष्यों के माध्यम से उनके शिर, नेत्र, पैर आदि से अपना कर्म सम्पादित करता है। यहाँ एक शका हो सकती है कि प्रत्येक सामाजिक कर्म का अन्तर्भाव मनुष्यों के कर्म में ही होता है और इसकारण मनुष्यों से पृथक् समाज का कोई अस्तित्व नहीं है। इस शका के निवारणार्थ प्रो० पाण्डेय निम्नलिखित युक्तियों का सहारा लिया है—

(1) लोक-बुद्धि का प्रमाण—लोकबुद्धि समाज के अस्तित्व को सिद्ध करता है, उसका अन्तर्भाव सभी मनुष्यों की बुद्धि में नहीं किया जा सकता। लोक बुद्धि से समाज का प्रभाव प्रत्येक मनुष्य के मानस पर पड़ता है। ज्यों-ज्यों मनुष्य शिक्षित होता है और उसकी बुद्धि विकसित होती है त्यों-त्यों उसकी लोकबुद्धि शिथिल हो जाती है। अशिक्षितों में जितनी लोकबुद्धि रहती है उतनी शिक्षितों में

लाकबुद्धि समाज की सेवा में लगी रहती है। जब कहा जाता है कि जनता की आवाज ईश्वर की आवाज है अथवा जनता जनार्दन है, तो उसका अभिप्राय है कि समाज बोलता है और सुनता है। उसकी बोली कभी-कभी पृथक्-पृथक् मनुष्यों की बोली से भिन्न होती है। उसमें लोकबुद्धि का कार्य देखा जा सकता है।

(2) लोकेच्छा का प्रमाण—ईश्वर के बारे में कहा जाता है—‘पद बिनु चलै सुनै बिनु काना। कर बिनु कर्म करै विधि नाना।’ ईश्वर की ये विशेषताएँ प्रत्यक्षतः समाज पर लागू होती हैं। समाज ऐसे भी कर्म करता है जिसमें किसी मनुष्य की कर्मेन्द्रियों और ज्ञानेन्द्रियों की आवश्यकता नहीं होती। न चाहते हुए भी मनुष्य अपनी ज्ञानेन्द्रियों और कर्मेन्द्रियों से समाज की इच्छा का पालन करता है। उदाहरण के लिए लोक-लज्जा अथवा लोक-भय से मनुष्य नहीं चाहते हुए भी अपने ऊपर जो समय रखता है और अपनी वासनाओं पर नियंत्रण स्थापित करता है उसमें समाज की इच्छा ही कारण है, जिसके फलस्वरूप लोक-मर्यादा का उल्लंघन करने से मनुष्य डरता है। इसीलिए कहा गया है—यद्यपि शुद्ध लोकविरुद्ध नकरणीय नाचरणीयम्। इस लोकोक्ति का तात्पर्य है कि लोकरीति का उल्लंघन करना दुष्कर है, विशेषतः उन रीतियों का जो स्वस्थ परम्परायें बन गयी हैं जैसे-दान देना, करुणा करना, बड़ों का आदर करना, पूर्वजों का गुणगान करते रहना इत्यादि स्वस्थ परम्परायें हैं, जिन्हें समाज मनुष्यों से उनकी इच्छाओं के विपरीत भी करवाता रहता है।

(3) मूल्यों का प्रमाण—समाज मूल्यों का निकाय है। वह त्याग को भोग से और श्रेय को प्रेय से अधिक मूल्यवान् मानता है। भले ही कोई मनुष्य अहिंसक सत्यवादी या ब्रह्मचारी न हो सके, तथापि समाज अहिंसा सत्य और ब्रह्मचर्य को आदर्श मानता है और जो मनुष्य अपने जीवन में इन मूल्यों का थोड़ा भी पालन करते हैं, उनको वह सम्मान देता है। बौद्धों का सद्यः व्यभिचार के कारण नष्ट हो गया। प्राचीन यूनान के सोडम और गोमरा इन दो नगरों के समाज व्यभिचार के कारण नष्ट हो गये। इससे सिद्ध है कि वही समाज जीवित रहता है जिसमें ब्रह्मचर्य, अहिंसा, सत्य, अस्तेय, त्याग

8.3 सामाजिक और राजनीतिक मूल्य

लोकायनवाद के अनुसार लोक सग्रह सामाजिक मूल्य है और वर्ग भेद सामाजिक अपमूल्य (Disvalue) है। अतः वर्ग संघर्ष, वर्गों के अन्तर्कलह और अन्तर्द्वन्द्व अपराध वृद्धि, कर्तव्यपालन का ह्रास स्वार्थवाद की वृद्धि आदि सामाजिक दुर्गुण हैं इनका जितना अधिक उन्मूलन हो उतना ही अधिक लोक सग्रह संभव है।

प्रो० पाण्डेय का मानना है कि लोकायनवाद सामाजिक संस्थाओं की रक्षा और प्रगति को प्रमुख मूल्य मानता है। कुल, ग्राम, जनपद, राष्ट्र, राज्य, भाषा, शिक्षा आदि मूल्यवान् संस्थाएँ हैं जिनसे मनुष्यों का जीवन-समृद्ध होता है। इन मूल्यों पर बल देने के लिए ही संस्थाओं को देवता के रूप में ग्रहण किया गया है। कुल देवता, ग्राम देवता, राष्ट्र देवता, वाणी देवी, विद्या देवी, आदि ऐसे प्रयोग हैं जो इन सामाजिक मूल्यों को पवित्र बनाने का प्रयास करते हैं। इसी प्रकार माता, पिता, आचार्य, अतिथि आदि को जब देवता के रूप में स्वीकारा जाता है तो वास्तव में उसको राज्य का प्रतीक माना जाता है। यदि राजा शुभेच्छा का व्रती है तो वह देवता है और यदि वह अधर्म का तथा अनीति का प्रतीक है तो उसे राक्षस कहा जाता है। इस प्रकार सामाजिक संस्थाओं के अध्यक्षों को सामाजिक शुभेच्छा के प्रतीक होने का प्रयास करना चाहिए। समाज में प्रत्येक मनुष्य को संस्थागत मूल्यों को उपलब्ध करने की इच्छा रहती है, अतएव उसे अपने स्वार्थ को सदैव परार्थ से समन्वय योग्य बनाने का प्रयास करना चाहिए। ऐसा न करने पर जो स्वार्थवाद व्यवहार में आता है वह आत्मघाती होता है, क्योंकि यदि समाज में सभी मनुष्य स्वार्थी हों तो किसी का स्वार्थ सिद्ध नहीं हो सकता। वे आपस में लड़कर नष्ट हो जायेंगे।

प्रो० पाण्डेय मानते हैं कि राजनीतिक मूल्यों में राजनीतिक सत्ता का अनुभव प्रत्येक नागरिक को किसी न किसी रूप में होना चाहिए। उसे यह अनुभव होना चाहिए कि वह अपने देश में रहता है, जिस राज्य में वह रहता है वह राज्य उसका सरकार है, राज्य पर जिस सरकार का आधिपत्य है वह उसकी सरकार है चाहे उसने उसकी स्थापना करने के लिए उसके पक्ष में मत दिया हो या न

यदि वे सामान्य श्रेय को छोड़कर किसी वर्ग विशेष का श्रेय करने लगती हैं तो वे जनता को राजनीतिक शक्ति के अनुभव से वंचित कर देती हैं। जब राजनीतिक दलों का संगठन सामाजिक और राजनीतिक मूल्यों के लिए नहीं होता अपितु कुछ वर्ग विशेष के हित में होता है तब ऐसे राजनीतिक दल अपराधी प्रवृत्ति को बढ़ाते हैं और उनसे सामाजिक शक्ति व्यवस्था को खतरा उत्पन्न हो जाता है। अतः लोकायनवाद जिस लोकतन्त्रवाद को अग्रसर करता है उसमें ऐसे राजनीतिक दलों की आवश्यकता है जो देश-प्रेम और लोक संग्रह के लिए राजनीतिक शक्ति का यथा संभव जनता में वितरण करे और किसी एक व्यक्ति में राजनीतिक शक्ति पूर्णतया सीमित न हो।

8.4 मूल्यों की प्रकारता—(Kindness of values)

भारतीय मत—मूल्य पुरुषार्थ है। पुरुषार्थ चार है—धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष। मानव जीवन के ये प्रयोजन हैं। इन्हें फल पदार्थ, परमार्थ, पुरुषार्थ और 'वर्ग' भी कहा गया है। ऐसा करने से इनके स्वरूप-निर्धारण में सहायता मिलती है। सर्वप्रथम ये फल हैं। इसका तात्पर्य है कि ये फल के समान मधुर और सुखदायक हैं। ये पदार्थ हैं क्योंकि ये तत्त्व हैं क्योंकि ये स्वयमेव सत् हैं।

ये परमार्थ हैं क्योंकि इनकी सत्ता स्वयं इनपर ही निर्भर है। ये पुरुषार्थ हैं क्योंकि ये पुरुष की चेतना के अनिवार्य पहलू हैं। पुरुष इन्हीं प्रयोजनों के कारण पुरुष है। यदि ये प्रयोजन पुरुष की चेतना के आकार-प्रकार में व्याप्त न होते तो पुरुष उस प्रकार का न होता जैसा वह आज है। ये वर्ग हैं क्योंकि पुरुष अनेक प्रयोजनों के वर्ग हैं। प्रत्येक प्रयोजन में अनेक प्रकार से तारतम्यता है। जैसे—काम एक वर्ग है। इसमें अनेक प्रयोजन हैं, जैसे—सभोग का सुख, भोजन का सुख, सौन्दर्य-अनुभव का सुख तथा कलाकृति आदि के सुख। इसीप्रकार अर्थ और धर्म भी एक ओर स्वयं प्रयोजन हैं और साथ ही वे अनेक प्रयोजनों के वर्ग हैं। लेकिन मोक्ष में इस नियम का पालन नहीं होता है, इसी कारण मोक्ष को अपवर्ग कहा जाता है। अर्थात्-मोक्ष स्वयं प्रयोजन तो है लेकिन प्रयोजनों का वर्ग नहीं है अतएव मोक्ष अपवर्ग है।

पश्चिमी दर्शन में मानव-जीवन के प्रयोजन को 'मूल्य' कहा जाता है और मूल्यों का सम्बन्ध मनुष्य की मूल प्रवृत्तियों से लगाया जाता है। किन्तु मूल प्रवृत्तियाँ आधुनिक मनोविज्ञान में अमान्य हो

गयी है और इसकारण पश्चिम में मूल्यों के तारतम्य का आधार ध्वस्त हो गया है। भारतीय दर्शन मूल्यों को मानव के आध्यात्मिक या तात्त्विक स्वरूप पर आधारित करता है। अतः वह मूल्यों का एक ठोस तथा प्रामाणिक आधार देता है जो वर्तमान विश्व-दर्शन के लिए उपयोगी है। भारतीय दार्शनिक विचारधारा मोक्ष को चरम मूल्य मानती है। प्रो० पाण्डेय के अनुसार 'मोक्ष मूल्यमात्र का सार है।'¹ अर्थात् जिस अनुभव से मोक्ष नहीं होता वह निरर्थक है। प्रो० पाण्डेय ने अपनी कृति 'ज्ञान, मूल्य और सत्' में इसके लिए निम्नलिखित तर्क देते हैं—

(१) मोक्ष आप्तकामता की अवस्था है। आप्तकामता प्रत्येक कामना की सतुष्टि में अनुभवगम्य है। अतः मोक्षत्व की प्राप्ति से 'काम' की प्राप्ति होती है। पुनः मोक्ष की इच्छा या मुमुक्षा सभी इच्छाओं या कामनाओं में एक बलवती कामना है जिसके बल से अन्य कामनाएँ तिरोहित हो जाती हैं। इसकारण मोक्ष का सम्बन्ध 'काम' से हो जाता है। अन्ततः काम की तृप्ति में भी एक उन्मुक्तता का भाव होता है। यह भाव मोक्ष का मूल्य है।

(२) मोक्ष स्वराज्य है। इसमें मनुष्य प्रभु होता है या प्रभवत्व को प्राप्त करता है। यह अवस्था शक्ति की प्राप्ति है। पुनश्च शक्ति की प्राप्ति में एक स्वातंत्र्य का अनुभव होता है जो मोक्ष का बीज है। इस प्रकार मोक्ष शक्तिप्रदाता है।

(३) मोक्ष परमार्थ है यह वह अर्थ है जिसकी तुलना में समस्त अन्य द्रव्य या अर्थ निःसार हो जाते हैं।

(४) मोक्ष निःश्रेयस् है। वह परमकर्तव्य है। इसलिए मोक्ष ही धर्म की आत्मा है। फिर धर्म वही है जो विघ्न-बन्धन से मुक्ति दे, अपने कर्ता का कल्याण या श्रेय करे। इस रूप में धर्म स्वयं मोक्ष का वाहक है।

(५) मोक्ष भगवत्प्राप्ति है। जो मोक्ष प्राप्त करता है वह भक्त है और जो भक्त है वह मोक्ष प्राप्त करता है या कर सकता है। इसलिए भक्त और मुक्त पुरुष में अन्तर नहीं किया जा सकता है। पुनः भक्ति प्रेमास्पद है। वह परमात्मा में अनुरक्ति है। यही मोक्ष-दृष्टि भी है।

उपयुक्त हेतुओं पर विचार करने से सिद्ध हो जाता है कि प्रत्येक पुरुषार्थ का मूल्य मोक्ष में है। अर्थात् मोक्ष ही एकमात्र पुरुषार्थ है। अन्य पुरुषार्थ मोक्ष के ही विविध रूप हैं।

8.5 मूल्यों के तारतम्य

प्रो० पाण्डेय के अनुसार अर्थ, शक्ति, काम, धर्म, भक्ति और मुक्ति छः पुरुषार्थ हैं। कुछ लोग इनमें से प्रत्येक पुरुषार्थ में एक तारतम्य मानते हैं। ये तारतम्य क्रमशः अर्थ-तारतम्य, शक्ति-तारतम्य, काम-तारतम्य, धर्म-तारतम्य, भक्ति-तारतम्य और मुक्ति-तारतम्य हैं। पहले तारतम्य के अनुसार जो अधिक सुख दे वह श्रेष्ठ मूल्य है और जो अधिक दुःख दे वह सबसे बड़ा अपमूल्य है। इस प्रकार दुःखी और अधिक दुःखी, सुखी और अधिक सुखी पुरुषों के विभाजन किए जा सकते हैं। दूसरे तारतम्य के अनुसार निर्बल, सबल और अधिक सबल के अनुसार विभेद है जो अल्पशक्ति और अत्यधिक शक्ति के द्योतक है।

तीसरे तारतम्य के अनुसार—अधिक कामी और कम कामी के विभेद है और यह तारतम्य काम-तृप्ति का तारतम्य है। चौथा तारतम्य धर्म का तारतम्य है जिसके अनुसार कर्तव्य की विभिन्न श्रेणियाँ या कोटियाँ निर्धारित की जाती हैं। इन कर्तव्यों में नित्य-कर्म, नैमित्तिक कर्म और काम्य कर्म के भेद किए जाते हैं किन्तु यहाँ इन पदों का वह सङ्कुचित अर्थ नहीं है जो हिन्दू धर्म में किया गया है। इन तीन प्रकार के कर्तव्यों के अन्दर भी अनेक छोटे-बड़े कर्तव्य हैं जो विभिन्न अधिकारियों की माँग करते हैं। सेवा, कृषि-उद्योग, शासन तथा ज्ञानोपदेश के चार कर्तव्य नित्य कर्तव्य, ये अन्तर्गत आते हैं जो क्रमशः शुद्र, वैश्य, क्षत्रिय और ब्राह्मण के कर्तव्य हैं। कर्तव्य का यह विभाजन मनुष्यों की स्वाभाविक क्षमता के आधार पर किया गया है। यदि इस विभाजन को नित्य और प्रगतिशील मान लिया जाय तो यह आज भी अन्य तारतम्यों की भाँति उपयुक्त है। इस आधार पर जन्मत ब्राह्मण,

क्षत्रिय वैश्य और शुद्र होने के बजाय लोग कर्मणा ब्राह्मण, क्षत्रिय वैश्य और शुद्र होते रहेंगे। किन्तु यह तारतम्य जिसमें शुद्र से अच्छा वैश्य है और वैश्य से अच्छा क्षत्रिय है तथा क्षत्रिय से अच्छा ब्राह्मण है, केवल नित्य और नैमित्तिक कर्म का तारतम्य है। काम्यकर्म के द्वारा शुद्र वैश्य, क्षत्रिय और ब्राह्मण से भी श्रेष्ठ हो सकता है। पाँचवों तारतम्य है भक्ति का तारतम्य।

यह अन्य तारतम्यों की भाँति प्रमुखतः साधन भक्ति या अपराभक्ति और साध्य भक्ति या पराभक्ति का विभेद प्रस्तुत करता है। इनमें भक्तों की अनेक श्रेणियाँ मानी गयी हैं जिनमें से अर्थार्थी आर्त, जिज्ञासु और ज्ञानी मुख्य माने गये हैं। अर्थार्थी से आर्तभक्त, आर्त से जिज्ञासु और जिज्ञासु से ज्ञानी भक्त अच्छे माने जा सकते हैं।

अन्त में, षष्ठ तारतम्य 'मुक्ति का तारतम्य' है जिसके अनुसार मुक्ति चार प्रकार की बतलायी जाती है—

(१) जो सबसे निम्न है वह 'सालोक्य मुक्ति' है जिसको पानेवाला मनुष्य भगवान् के लोक में निवास करता है।

(२) सालोक्य मुक्ति से अच्छी 'सामीप्य मुक्ति' है जिसको पानेवाला मनुष्य भगवान् के समीप निवास करता है।

(३) सामीप्य मुक्ति से अच्छी 'सारूप्य मुक्ति' है जिसको पानेवाला मनुष्य भगवान् के समान रूपवाला हो जाता है।

(४) अन्ततः सारूप्य मुक्ति से भी अच्छी 'सायुज्य मुक्ति' है जिसको पानेवाला मनुष्य भगवान् में घुलमिल जाता है।

स्पष्ट है कि भगवान् मूल्यों की मूर्ति है। मनुष्य इस मूर्ति के जितना निकट जाता है वह उतना ही अधिक मूल्य-लाभ करता है। जो मनुष्य भगवान् से जितना ही दूर जाता है वह उतना ही पातकी होता है। उत्थान और पतन का यह तारतम्य ऊपर से दैशिक तारतम्य या निकट-दूर का तारतम्य लगता है, किन्तु वास्तव में यह दैशिक रूपक है और इसका अर्थ आध्यात्मिक है। मूलतः यह ज्ञान का तारतम्य है जो अपने साथ स्वतंत्रता का भी तारतम्य समेटे हुए है।

मूल्यों का अनेकस्तरीय तारतम्य भी निश्चित किया गया है। इसका एक तारतम्य यह है कि अर्थ से बड़ी शक्ति है, शक्ति से बड़ा काम है, काम से बड़ा धर्म है, धर्म से बड़ी भक्ति है और भक्ति से बड़ी मुक्ति (मोक्ष) है। यह तारतम्य बड़ाई या ऊँचाई का तारतम्य है। बड़ाई का यहाँ दो अर्थ है—

(१) जो बड़ा है वह अपने अन्दर अपने से छोटे को शामिल करता है। किन्तु यह अर्थ मूल्यों के तारतम्य को एक भौतिक रूप देना है लेकिन मूल्य भौतिक नहीं है। जैसे—सतोष को भले ही बहुत बड़ा धन कहा जाय लेकिन वह भौतिक अर्थ में धन नहीं है। भक्ति को भले ही बहुत बड़ा आनन्द कहा जाय किन्तु वह काम-सुख नहीं है। अतएव मूल्यों के तारतम्य में बड़ाई का अर्थ दैशिक लघुता-गुरुता या सकोच—विस्तार नहीं है।

(२) दूसरा अर्थ आत्म-गौरव है इस आत्म-गौरव का मानदण्ड ज्ञान और स्वतंत्रता की मात्रा की अनुभूति से होता है। इस दृष्टि से भक्ति से जितनी स्वतंत्रता मिलती है उतनी धर्म से नहीं और पुनः धर्म से जितनी स्वतंत्रता तथा ज्ञान मिलता है उतना 'अर्थ' से नहीं।

इस प्रकार यदि अनेक स्तरीय मूल्यों को हम किसी सोपान में रखें तो वह सोपान साध्य-साधन का सम्बन्ध होगा। यही वास्तविक सम्बन्ध मूल्यों का असली तारतम्य है।

मूल्य-सदर्भित प्रो० पाण्डेय के विचार

प्रो० पाण्डेय महोदय ने बुद्धिवादी प्रवृत्तियों में बहुमूल्यात्मक विषयता माना है। इस सदर्भ में वे कहते हैं कि यद्यपि मनुष्य को सर्वसम्मति से बुद्धिमान प्राणी माना गया है, तथापि उसे अपने दर्शन का निर्माण करने को नहीं कहा जाता।^१ प्रायः मनुष्य को लोकरीति, इन्द्रिय-प्रत्यक्षीय साक्ष्य और आर्षज्ञान या प्रातिभ ज्ञान के आधार पर दर्शन के अनुसंधान करने के लिए कहा जाता है। इस आधार पर बुद्धि को क्रमशः लोकज्ञान, प्रत्यय ज्ञान तथा प्रातिभ ज्ञान से उत्पन्न माना गया है। इससे स्पष्ट है कि बुद्धिवाद या तो लोकज्ञान है, या प्रत्यक्षवाद या प्रातिभवाद।

प्रो० पाण्डेय का मत है कि यदि मनुष्य बुद्धिमान प्राणी न होता तो उसके लिए लोकज्ञान प्रत्यक्षवाद या प्रातिभज्ञान पर्याप्त होते, किन्तु यदि वह बौद्धिक प्राणी है तो कोई ऐसा वाद उसे मान्य नहीं हो सकता जिसमें बुद्धि की अवहेलना है या बुद्धि को पूर्वाग्रहों से ग्रस्त कर दिया गया है। बुद्धि ज्ञान का मौलिक या प्राथमिक साधन है। वह लोकज्ञान प्रत्यक्षज्ञान तथा प्रातिभ ज्ञान से उत्पन्न नहीं होती है। वह मानव चेतना का लक्षण है और इस कारण मानव चेतना से उसका अनिवार्य सम्बन्ध है।¹ प्रत्यक्ष को बुद्धि की प्रागपेक्षा है। विशुद्ध प्रत्यक्ष या सवेदना जिसमें बुद्धि का कोई अनुभव नहीं है अचिन्त्य है या बुद्धि से अगोचर है और जो बुद्धि से अगोचर है उसके बारे में कुछ भी नहीं कहा जा सकता।

जो लोग कहते हैं कि सवेदो या प्रत्यक्षीकृत प्रत्ययो के बारम्बार घटित होने से बुद्धि उत्पन्न होती है, वे यह भूल जाते हैं कि सवेद बिना बुद्धि के उत्पन्न ही नहीं हो सकते। वास्तव में बुद्धि के उत्पत्ति-प्रदर्शन में सिद्ध-साधन दोष है।² अर्थात् हम बुद्धि को जिस वस्तु से उत्पन्न दिखलायेगे उस वस्तु को स्वयं पहले बुद्धि का कारण नहीं कह सकते हैं। इससे सिद्ध होता है कि बुद्धि अनुत्पत्तिधर्मी है। यदि तर्कत मान भी लिया जाय कि बुद्धि उत्पत्तिधर्मी है तो इसकी उत्पत्ति और इसका कारण दोनों इसके लिए अगोचर हैं। अतएव इसको न तो ग्रहण किया जा सकता है और न ही इसके बारे में कोई प्राक्कथन किया जा सकता है क्योंकि जो अचिन्त्य है वह अव्यपदेश्य है। जो लोग बुद्धि को मात्र अतीत दृष्टि (Hindsight) कहते हैं, क्या वे प्रथम दृष्टि तथा अतीत दृष्टियों के आन्तर्य को बुद्धि के बिना जान सकते हैं? स्पष्ट है कि ये सभी बुद्धिगोचर हैं और इसकारण बुद्धि के जनक होने के स्थान पर स्वयं बुद्धिजन्य है।

प्रो० पाण्डेय का मानना है कि बुद्धि को प्रत्यक्ष की आवश्यकता है। इससे बुद्धि की मौलिकता पर कोई असर नहीं पड़ता। काण्ट ने स्पष्ट कहा कि 'बुद्धि के अभाव में प्रत्यक्ष अन्ध है और प्रत्यक्ष

१ उपरोक्त पृ०-18

२ वही पृ०-19

के अभाव में बुद्धि रिक्त है।' किन्तु काण्ट ने बुद्धि और प्रत्यक्ष की अन्योन्याश्रितता को एकरूप नहीं कहा है। बुद्धि व्यापक है और प्रत्यक्ष व्याप्त बुद्धि सामान्य है तो प्रत्यक्ष विशेष बुद्धि आधार है और प्रत्यक्ष आधेय। दोनों का सम्बन्ध ऐसा नहीं है कि वे एक-दूसरे का स्थान ले ले। दोनों को एक मानना अध्यास है। प्रत्यक्ष स्वयं प्रमाणित नहीं है। उसे परत प्रमाण्य (बुद्धि) की अपेक्षा है।

प्रो० पाण्डेय मूल्य को मूल्यात्मक मानते हैं और वस्तुओं को 'मूल्य' मानते हैं।¹ जो सत् (ज्ञान) है उसका मूल्य तो है ही, साथ ही जो असत् (अज्ञान) है उसका भी मूल्य है। सुख-दुःख के भी अपने-अपने मूल्य हैं। इस प्रकार मूल्यों के जगत् में मूल्यों के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। जिन्हें हम अपमूल्य कहते हैं वे वस्तुतः किसी-न-किसी सदर्थ में मूल्य हैं। अपमूल्य मूल्य का अभाव या निम्नतम मूल्य नहीं है, वह भी एक प्रकार का मूल्य ही है। इस तरह मूल्य और अपमूल्य की समस्या भी 'मूल्यमीमांसा' में हल हो जाती है। पाण्डेय जी ज्ञान, वस्तु और मूल्य को समानार्थक मानते हैं।² इस अर्थ में पाण्डेय महोदय 'पुरुष' शब्द को उद्धृत करते हैं। पुरुष ही अर्थ है। पुरुष की जो अवधारणा है वही पुरुषार्थ की अवधारणा है। जो लोग पुरुष को भौतिक मानते हैं उनके अनुसार पुरुषार्थ भी भौतिक है जो लोग पुरुष को आध्यात्मिक मानते हैं, उनके अनुसार पुरुषार्थ भी आध्यात्मिक है। अर्थात् पुरुष को जो जैसा मानेगा पुरुषार्थ भी वैसा ही होगा। पुरुष का स्वरूप चैतन्य है। यह चैतन्य ही पुरुषार्थ है। चैतन्य कभी पुरुषार्थ से वंचित या रिक्त नहीं है और चैतन्य कभी पुरुषार्थ से पृथक् नहीं है। अर्थात् पुरुषार्थ से चैतन्य का ज्ञान होता है और चैतन्य से पुरुषार्थ की सत्ता होती है।

'मूल्य' न तो विषयगत है और न ही वस्तुगत। जो कुछ विषयगत (Subjective) है वह पुरुष से पृथक् है और जो कुछ वस्तुगत (Objective) है वह अर्थ से पृथक् है। इस प्रकार मूल्य पुरुष और अर्थ दोनों के पारस्परिक अनुप्रवेश को सिद्ध करने के कारण विषयगत-विषयिगत की कोटियों से परे है। इसी कारण वह जड़ और चेतन की कोटियों से भी परे है। मूल्य व्यवहारतः असत् हैं और

यथार्थतः सत् है। वे भाव या सत् से विलक्षण है। सत्ता या भाव पर उनका अधिकार है वे सत्

तथा अभाव या असत् की अग्रसित दशा हैं। अतः उन्हें सत्य कहा जाता है। वे ऐसे सत् हैं जिन्हें होना चाहिए। उनके अस्तित्व में एक ओर भवितव्यता का दावा है तो दूसरी ओर उसके औचित्य का विधान है। इसकारण उन्हें भाव और अभाव के मध्य का भी कहा जा सकता है। जो प्रवर्तमान (Becoming) है वह बहुरूप या परिवर्तनशील होता है, किन्तु मूल्य एकरूप है, अतः प्रवर्तमान नहीं है।

8.6 तारतम्य की मूल्यवत्ता

प्रो० पाण्डेय के अनुसार नीतिशास्त्र के इतिहास में मूल्यों को हेतु-फलवाद के आधार पर रखा गया। सुखवादी सभी मूल्यों को दुःख-सुख के तारतम्य में रखते हैं। इनके मत से जो सुखद है वही मूल्यवान् है। धर्मवादी सभी मूल्यों को अधर्म-धर्म के तारतम्य में रखते हैं। उनके मत से जो धर्म है वही मूल्यवान् है। धर्मवादी धर्म को हेतु और सुख को फल बताते हैं। इसके विपरीत सुखवादी सुख को हेतु और धर्म को फल बताते हैं। इसके विपरीत सुखवादी सुख को हेतु तथा धर्म को फल बताते हैं। शंकराचार्य ने सभी मूल्यों को पहले सुख के तारतम्य में रखा है और बाद में उसके आधार के रूप में उन्होंने धर्म-तारतम्य को स्वीकार किया है। इसके अनन्तर वे धर्म के तारतम्य का भी हेतु अधिकारि-तारतम्य को बताते हैं। इस प्रकार उनके मत से मूल्यों के तारतम्य का प्रमुख हेतु अधिकारि-तारतम्य है। अधिकारी पुरुष ही अपने अधिकृत मूल्य का लाभ कर सकते हैं। जिस व्यक्ति का जिस मूल्य में जितना सत्कार है अथवा जिस व्यक्ति का जितना मूल्यबोध है उसको उतना ही अधिक या कम मूल्य-लाभ होगा।

प्रो० पाण्डेय मानते हैं कि मूल्यों को हेतु-फलवाद के अनुसार रखना एक दोष है जिसको आधुनिक अंग्रेज दार्शनिक जार्ज एडवर्ड मूर ने प्रकृतिवादिता का दोष (Naturalistic fallacies) कहा है। धर्मवाद और सुखवाद में यह दोष है। किन्तु शंकराचार्य के मत में यह दोष नहीं है क्योंकि उन्होंने हेतु-फलवाद के आधार के रूप में मूल्यबोध के तारतम्य को अथवा उनके शब्दों में कहे तो अधिकारि-तारतम्य को मान लिया है जो वास्तव में साध्य-साधन के तारतम्य को आत्मसात् करने

वाला ज्ञान है। अतः शंकराचार्य ने मूल्यों के जिस तारतम्य का सकेत किया है¹ वह धर्मवाद और सुखवाद की अपेक्षा अधिक उचित और पर्याप्त है। वह विशुद्ध मूल्यात्मक कसौटी है।

उपर्युक्त छ मूल्यों को साध्य-साधन के तारतम्य में रखने से उनकी मर्यादा का निर्धारण हो जाता है। अर्थ वही और उतना ही मूल्यवान् है जितना वह शक्ति-वर्धक है, शक्ति वही और उतनी ही मूल्यवान् है जितनी वह काम-वर्धक है, काम वही और उतना ही मूल्यवान् है जितना वह भक्ति-वर्धक है और भक्ति वही और उतनी ही मूल्यवान् है जितनी वह मोक्षदायिनी है। मोक्ष की कोई सीमा या मर्यादा नहीं है क्योंकि वह स्वतः असीम और अलौकिक है और इसलिए सभी मर्यादाओं से मुक्त है। सभी मर्यादाएँ लौकिक मूल्यों की होती हैं।

इससे अर्थ, शक्ति, काम, धर्म और भक्ति के गुण-दोष प्रकट हो जाते हैं। जिस और जितने अर्थ से कोई शक्ति न मिले वह व्यर्थ है क्योंकि वह अतिन्यून है। पुनश्च जिस और जितने अर्थ से अर्थ स्वयं साध्य हो जाता है वह भी व्यर्थ है क्योंकि वह शक्ति का साधन नहीं रह जाता। वह अति-अधिक हो जाता है। इस प्रकार एक ओर अतिन्यूनता और दूसरी ओर अत्यधिकता दोनों दोष हैं—दोनों दो अतियों हैं। इसी को कहा जाता है कि अति सर्वत्र वर्जित होनी चाहिए। इसी प्रकार शक्ति, काम, धर्म और भक्ति में भी अति वर्ज्य है क्योंकि वह स्वतः साध्य-पद पर प्रतिष्ठित हो जाती है और उससे क्रमशः मोक्ष का साध्य निष्पादित नहीं होता है। इस प्रकार मोक्ष के अतिरिक्त अन्य सभी मूल्यों की एक मर्यादा है। इसको हम मूल्य-मर्यादा का सिद्धान्त कह सकते हैं। इस दृष्टि से अरिस्टाटिल का माध्यम का सिद्धान्त तथा बौद्धों का मध्यमापत्तिपद का सिद्धान्त मूल्यों के वास्तविक निक्षेप हैं। मूल्यों का साध्य-साधन-सोपान उनके न्यूनतम तथा अधिकतम रूप का निर्धारण करता है।

इस प्रकार जब किसी कर्म या मनुष्य का मूल्यांकन किया जाय तब उसके मूल्यांकन के कुल छ आयाम सिद्ध होते हैं। प्रत्येक आयाम में उसका जो स्थान होगा और उस आयाम का जो स्थान होगा उसके अनुसार उसका मूल्यांकन होगा। कोई मनुष्य काम में क, स्थान पर हो सकता है, शक्ति में श, स्थान पर, धर्म में ध, स्थान पर, भक्ति में भ, स्थान पर और मोक्ष में म, स्थान पर। इस प्रकार

वह मनुष्य इस मूल्यांकन से क, श, अ, ध, भ, म, हुआ। यदि इस मूल्यांकन में हम 'है' या होना को जोड़ दें तो फिर हम किसी मनुष्य को हे (अ, श, क, ध, भ, म) कह सकते हैं। इस प्रकार मनुष्य=हे (अ, श, क, ध, भ, और म) जबकि हे का मतलब अ, श, क, ध, भ, और म, को प्राप्त करने वाला कोई वास्तविक व्यक्ति है।

मनुष्य अ, श, क, ध, भ, और म, में भी क्रमशः निम्नतर से उच्चतर मूल्य का संबंध है। अतः क, यदि काम की प्राप्ति में पर्याप्तता है और श, शक्ति की प्राप्ति में पर्याप्तता नहीं है तथा इसी प्रकार अ, ध, भ, और म, में कोई प्राप्ति पर्याप्त है और कोई नहीं है, तो इन सब कसौटियों के आधार पर उस मनुष्य को अच्छा या बुरा कहा जायगा।

इससे सिद्ध है कि मनुष्य के मूल्य-लाभ का मूल्यांकन करने की छ कसौटियाँ हैं जो आपस में विभिन्न अनुपात में मिल सकती हैं। अतः मूल्य लाभ की कसौटी अत्यन्त जटिल है। वह एकरेखीय या सरल नहीं है। वह सिद्धान्ततः बहुप्रकारक है।

किन्तु क्योंकि मोक्ष सर्वोपरि मूल्य है और अन्य सभी मूल्य परम्परया उसके साधन ही हैं, अतः मोक्ष के आधार पर बहुधा मनुष्यों के मूल्य-लाभ का मूल्यांकन किया जाता है। यह मूल्यांकन जहाँ तक बुद्धिगोचर कसौटी पर आश्रित है वहाँ तक यह भी बहुप्रकारक है क्योंकि इसमें अन्य मूल्यों के लाभ का भी विचार शामिल रहता है। किन्तु जहाँ तक यह कसौटी अगम और अविगत अनुभव पर आधारित है, वहाँ तक इसके बारे में कुछ कहा नहीं जा सकता है। उस परिस्थिति में मूल्यमीमांसा रहस्यवाद हो जाती है और मोक्ष का वर्णन उसका अनुभव करना ही कहा जा सकता है। मूल्यों के जिस सोपान को हम प्रस्तावित करना चाहते हैं वह वास्तव में छ आयामों में संपृक्त है। इसमें मोक्ष-लाभ का भी सत्यापन हो जाता है। जिसने मोक्ष लाभ किया है वह निःसन्देह काम, शक्ति, अर्थ, धर्म और भक्ति के आयामों में कहीं-न-कहीं अवश्य होगा। अतः उसका भी मूल्यांकन मनुष्य के मूल्यांकन के उपर्युक्त सूत्र से हो जाता है। उसमें से यदि मोक्ष-आयाम के स्थान को हटा दें, तो भी मनुष्य का मूल्यांकन हो सकता है। इस दृष्टि से भक्ति ही परम पुरुषार्थ कही गयी है किन्तु भक्ति स्वयं अपने में मूल्यवान् होते हुए भी परमार्थतः ज्ञान-वर्धक ही है, भक्तिर्ज्ञानाय कल्पते। अतः वह मोक्षदायक मानी गयी है।

लेखक : अध्ययन की उपलब्धियाँ, सीमाएं एवं चुनौतियाँ

समकालीन भारतीय निशपक्ष स्वातंत्र्यात्मक 'मूल्य-दर्श' का समीक्षात्मक अध्ययन परिपूर्ण करते हुए अपार हर्ष एवं सतुष्टि की अनुभूति हो रही है। शायद यही मेरी सकीर्ण सीमाओं एवं लघुतर उपलब्धियों का द्योतन है। हमने बीसवीं शताब्दी के मूल्यविषयक दार्शनिक चिंतन का अवगाहन किया—'जिमि पिपीलिका सागर थाहा' और साथ ही पिछली शताब्दी के महत्वपूर्ण चिंतकों के तद्विषयक विचारों की भी समझने की कोशिश की। युग-राशि के उस काल में अध्ययन का यह फेलाव सक्रमणकालीन युग की माँग है। इस प्रयास में अधोत्ता सामाजिक आर्थिक एवं राजनैतिक स्थितियों, मानव-जाति की मूलभूत जरूरतों तथा उनसे संबन्धित मूल्य-बोध को दृष्टि-पथ में लेकर चला है। मानव-मूल्यों एवं तत्संबन्धित अनुभूतियों के आइने में चिंतकों के विचार स्पष्टतर रूपाकार धारण करते हैं। प्राचीन एवं मध्यकालीन चिंतक (ऋषि, सत्त एवं भक्त) चरममूल्य-माक्ष के परिप्रेक्ष्य में जीवन-मूल्यों का ताना-बाना बुनते हैं। धर्मशास्त्रों के लेखक समाधि-जीवन के तत्वों को व्यष्टि जीवन में उतारने के पक्षधर हैं। धर्मशास्त्रों के चिंतक लेखकों ने चरम मूल्यों के परिप्रभु में पूरी सजीदगी से जीवन-मूल्यों को परिभाषित एवं विश्लेषित ही नहीं किया प्रत्युत वैयक्तिक-सामाजिक जीवन में उसकी सम्यक्भूमिका का निरूपण भी किया, और साथ ही जनसाधारण को उनका परिष्कार एवं पोषण के लिए प्रबोधित भी किया। चरम-मूल्यों की उपलब्धि की दृष्टि से आधुनिक भारतीय विचारक नैतिक जीवन को अधिक महत्वपूर्ण मानते हैं। उन्होंने सत्य अहिंसा प्रेम ब्रह्मचर्य आदि नातेक सदगुणों की मूल्यवत्ता का गहन विश्लेषण एवं निरूपण किया। राजा राममोहन राय स्वामी दयानन्द सरस्वती, स्वामी विवेकानन्द एवं अन्य विचारक व्यक्तिगत एवं सामाजिक जीवन में नैतिक-मूल्यों की महत्ता का प्रकाशन करते हैं। धर्म को कर्म से समीकृत करते हुए तिलक जोर देते हैं कि अपने कर्तव्यों का निष्ठापूर्वक पालन करते हुए मनुष्य मन में सजोए आदर्श-मूल्यों की उपलब्धि कर सकता है। टैगोर का मानवधर्म भारतवर्ष के रास्ते के लिए प्रेम का धर्म है। टैगोर मानव-प्रेम को पारलौकिक मूल्यों से तुलित करते हैं 'मानुस प्रेम भया बैकुण्ठी।' महात्मा गाँधी नैतिक मूल्यों का उन्नयन करते हुए धर्म से नैतिकता का अपृथक्सिद्ध संबन्ध निरूपित करते हैं। नैतिक-आधार के बगैर कोई व्यक्ति धार्मिक नहीं हो सकता। गाँधी जी सत्य एवं अहिंसा के आदर्शों से पोषित मानव-सेवा को ही धर्म

कहते हैं। उन्होंने नैतिक मूल्यों का गहन चिंतन किया और उनके चरितार्थन की राह दिखाई। अपने समकालीनों की अपेक्षा महात्मा गांधी विशुद्ध नैतिक-धार्मिक-आध्यात्मिक महाचिंतक हैं। पारिभाषिक अर्थ में वे न तो तत्त्व-दार्शनिक हैं न ही उन्होंने ऐसा दावा किया। उन्होंने मानव-जीवन की बहुविध समस्याओं का मूल्यवादी समाधान प्रस्तुत किया। गांधी जी मानव-जीवन की अर्थवत्ता मानव-सेवा एवं न्याय-धर्म की स्थापना में देखते हैं। उच्च क्रांति के जीवन-पथ पर बढ़ने के लिए प्रायः प्रत्येक क्षेत्र में धन-संपत्ति, मान-सम्मान, शक्ति आदि प्रतिस्पर्धात्मक मूल्यों के प्रति कर्णधार विरक्ति-उदासीनता की भावना आवश्यक है। ऐसा ही कुछ साबित हुए महात्मा गांधी धर्म-आध्यात्म की साधना को शेष जीवन से अलग रखने के पक्षधर नहीं थे। वे समस्त मानव क्रियाकलापों में आध्यात्मिक मनावृत्ति की सुगंध ओत-प्रोत देखना चाहते थे। श्री अरविन्द ने नैतिक मूल्यों को मानव-जाति के वर्तमान चेतन-स्तर के विकास में महत्वपूर्ण सोपान माना। शरीर, मन एवं हृदय को पवित्र करने वाले नैतिक-मूल्य अतिमानस-स्तर की उपलब्धि में सहायक हैं। डॉ० राधाकृष्णन के अनुसार नैतिकता के धरातल पर ही आत्मपूर्णता का चरम-साध्य सधता है।”

आधुनिक भारतीय चिंतक जीवन के धार्मिक-आध्यात्मिक साध्य ईश्वर-साक्षात्कार एवं आत्म-साक्षात्कार की मूल्यवत्ता का अवमूल्यन नहीं करते अपितु उसे जागतिक जीवन से संयुक्त मानते हैं। ईश्वर-साक्षात्कार के लिए आधुनिक चिंतक वन या गुहा की शरण नहीं लेते प्रत्युत ईश्वर-सृष्ट मानव की सेवा में ईश्वर-सेवा का मूल्य-बोध प्राप्त करते हैं। विवेकानन्द अष्टपृथ्वी एवं चाण्डालों के हालात से द्रवित एवं विचलित होकर उनके उत्थान का उद्घोष करते हैं। उन्होंने भूख, प्यास और नग्न लोगो का जीवन स्तर उठाने का आह्वान किया, “उनसे जो भूख, प्यास और—नगई से उपर उठ चुके हैं, और उच्च जीवन-स्तर भोग रहे हैं। तिलक मातृभूमि की सेवा में तल्लीन हैं। टैगोर का ईश्वर गगनबिहारी न होकर दुर्बल, गरीब पीड़ित, मन्दतम लोगो में वास करता है। महात्मा गांधी एवं उनके शिष्य आचार्य विनोबा के ईश्वर ‘दरिद्रनारायण’ हैं और उनकी सेवा करते हुए मनुष्य ईश्वर-साक्षात्कार कर सकता है। श्री अरविन्द का अतिमानस मानव-व्यक्तित्व की आध्यात्मिक पूर्णता का प्रतीक है। ब्रह्म या परमतत्त्व किसी अन्य लोक में नहीं रहता। डॉ० राधाकृष्णन् का (Absolute) जो वैश्विक-दृष्टि से ईश्वर है, सक्रिय जीवन से परायण की माँग नहीं करता। विशुद्ध सेव्युलर व्यक्तित्व के मूर्तरूप प० नेहरू अपनी मातृभूमि की बहुमुखी प्रगति

एव सपन्नता को जीवन का गान्य मानते हैं। इसप्रकार नव-जागृत भारत के आधुनिक पैगम्बर निवृत्तिमार्गी पलायन की बात नहीं करते प्रत्युत अपने सक्रिय विचारों एव सुधारवादी कृत्यों से कर्मवादी जीवन-दृष्टि का गौरव-गान करते हैं। फलतः आधुनिक भारत की आबोहवा में निवृत्ति एव वैराग्य पर प्रवृत्ति एव सेवा-भाव को वरीयता मिली और दबी-कुचली-शोषित मानवता के परोकार एव सेवक इन अभिनव सन्यासियों को आम जन ने सर्वोच्च आदर और पम से पुरस्कृत किया।

स्वातन्त्र्य पूर्व भारतीय चिंतकों पर पाश्चात्य प्रत्ययवादी दार्शनिक हीगेल एव ब्रेडले का गहरा प्रभाव है। टेंगोर हीगेल की तरह प्रकृति को परमतत्त्व या 'एब्सोल्यूट' की अभिव्यक्ति मानते हैं। प्रकृति का अप्रतिम सोदर्य ब्रह्म या परमतत्त्व की रहस्यमय अभिव्यक्ति है। महात्मा गांधी ने ईसाई मत के प्रेम एव सेवा के आदर्श मूल्य को ज्ञान एव वैराग्य की भारतीय विरासत से संयुक्त किया। श्री अरविंद ने पौर्वात्य उत्कृष्टता को पाश्चात्य विचारवाद से संयुक्त कर एक सर्वथा नई और मौलिक जीवन-दृष्टि का प्रवर्तन किया। ब्रेडले और बोसाके की तरह श्री अरविन्द निश्चयपूर्वक नैतिक मूल्यों को चरम मूल्योपलब्धि का साधन-भर मानते हैं स्वयं साध्य नहीं। साक्रंटीज प्लेटो से लेकर—ब्रेडले बोसाके एव ह्याइटहेड तक विज्ञानवादी दार्शनिक सत और मूल्य में आन्तरिक संबन्ध मानते हैं। डा० राधाकृष्णन विज्ञानवादी मूल्य-दृष्टि से प्रेरित और प्रभावित हैं।

स्वातन्त्र्योत्तर भारतीय विचारक कार्ल मार्क्स और महात्मा गांधी के सहयुक्त प्रभाव में अपने मूल्यानुचितन का प्रकाशन करते हैं। आचार्य विनोबा कार्ल मार्क्स को 'महामुनि' की सजा से अभिहित करते हैं। विनोबा भावे की आर्थिक क्रांति मार्क्स के चिंतन पर आधारित है लेकिन गांधीवादी भावना के अनुरूप वे रक्तपूर्ण क्रांति के परोकार नहीं हैं। लोगों के मनोमस्तिष्क और मूल्यानुचितन का क्रमिक परिवर्धन-संवर्धन करते हुए आचार्य विनोबा रक्तहीन क्रांति का आह्वान करते हैं। भूदान आन्दोलन मूलतः नैतिक आधार पर व्यक्तिगत संपत्ति के खात्मे और भूमि के समान वितरण का महायज्ञ है। आचार्य नरेन्द्रदेव एव डा० राम मनोहर लोहिया समाज-दार्शनिक हैं, किन्तु दोनों विचारक मार्क्स और गांधी से प्रभावित होते हुए भी कई दृष्टियों से उनसे मत-वेभिन्न रखते हैं। दोनों मार्क्सवाद के दृन्द-न्याय को अपने

चितन का आधार बनाते हैं। अस्तु आचार्य नरेन्द्रदेव व्यक्ति को साधन और साधक के साथ-साथ साध्य मानते हुए मनुष्य के समग्र-विकास का मानव-जीवन का ध्येय मानते हैं, वही डा० लोहिया उपरोक्त के अलावा व्यक्ति-स्वातंत्र्य की महत्ता पर अधिक जोर देते हैं। डा० लोहिया मार्क्स के द्वन्द्वात्मक जडवाद को सवाग-पूर्ण नहीं मानते क्योंकि मार्क्सवादी द्वन्दवाद की कोख से जडतावादी समाज का प्रादुर्भाव ही हो सकता है जीवन्त समाज का नहीं। अस्तु डा० लोहिया जीवन्त एवं बहुविधि-सपन्न समाज के उदय के लिए भौतिकता के युगपत आध्यात्मिकता को भी स्वीकार करते हैं। आचार्य नरेन्द्रदेव का साध्य एक शोषण और शोषक विहीन राज्य की परिकल्पना का चरितार्थन है, जहाँ व्यक्ति को भावाभिव्यक्ति की पूरी छूट हो। समाजवादी क्रांति के लिए आचार्य वर्ग-संघर्ष को साधन मानते हैं। डा० लोहिया मनुष्य, उसकी स्वतंत्रता एवं लोकतंत्र का अधिक मूल्यावना प्रदान करते हैं और अहिंसात्मक-क्रांति और हृदय परिवर्तन को सामाजिक परिवर्तन का साधन मानते हैं। अस्तु निःसंदेह कहा जा सकता है कि डा० लोहिया ही विकसित गांधीवादी हैं क्योंकि उन्होंने गांधीवादी जीवन-दृष्टि के संवर्धन का प्रयत्न किया। उन्होंने मानव-व्यक्तित्व के समग्र विकास के मार्गदर्शन अपना जीवन-दर्शन प्रस्तुत किया। मार्क्स के सामने मात्र एक खतरा था पूँजीवाद परंतु लोहिया के समक्ष पूँजीवाद जातिवाद, संप्रदायवाद, क्षेत्रवाद भाषावाद, साम्यवाद परमाणु बम जैसी घातक शस्त्रों के रूप में विनाशक हिंसा इत्यादि भयावह खतरे हैं। इनके विरुद्ध संघर्ष के लिए उन्होंने लोकतंत्र, समाजवाद सivilनाफरमानी अहिंसक क्रांति एवं विश्व सरकार नामक पाँच अस्त्र दिये। इस प्रकार डा० लोहिया ने विश्व के सम्मुख एक आदर्शोन्मुख व्यावहारिक समाज-दर्शन प्रस्तुत किया।

•

अभिनव शंकराचार्य स्वामी करपात्री जी वेदांतिक परंपरा के मूल्य-द्रष्टा स्रष्टा एवं वाहक हैं उन्होंने वेदों से लेकर हनुमान चालीसा तक में वर्णित जीवन-मूल्यों के पुनर्स्थापन, संरक्षण एवं व्यवस्थापन में अपनी अद्भुत वाणी एवं लेखनी का मणिकाद्यन योग प्रस्तुत किया। सनातन धर्म-ध्वजा के वाहक स्वामी करपात्री जी ने मार्क्स और हेगेल चार्ल्स डार्विन और फ्रायड तथा स्वामी दयानन्द और आचार्य रजनीश से समान दूरी रखते हुए आधुनिक भारतीय राजनीति को अध्यात्म की दिशा प्रदान किया। प्राचीन भारतीय राजनैतिक आदर्शों एवं मूल्यों के संस्थापनार्थक उन्होंने धर्म-संघ एवं राम-राज्य परिषद का गठन किया।

स्वातंत्र्योत्तर भारत का धार्मिक, आध्यात्मिक एवं सांस्कृतिक अभ्युत्थान उन्हे इष्ट था। कोपीनधारी ऋषिकल्प स्वप्नदृष्टा स्वाामी जी भारत के एकमात्र धर्म-नियंत्रित शासनतंत्र के उद्घोषक हैं, जिनका साध्य वेदों के ईश्वर-राज्य, रामायण के राम राज्य और महाभारत के धर्म-राज्य के कलेवर में प्राचीन भारतीय राजनैतिक आदर्शों एवं मूल्यों का संरक्षण है।

संस्कृतिवाद के संरक्षक एवं पोषक पं० दीनदयाल उपाध्याय पुरुषार्थ चटुष्टय से संचालित-संचालित जीवन को उच्च जीवन मानते हैं। यह मतवाद मानव व्यक्तित्व के तीनों पक्षों-भौतिक, मानसिक एवं आध्यात्मिक को संतुष्ट करने वाला मूल्य-दशन है। उपाध्याय जी चारों पुरुषार्थों धर्म, अर्थ, काम एवं मोक्ष का यथेष्ट गहनता से दत्त हैं। धर्म जीवन का सभी पुरुषार्थों की सिद्धि करता है। अतः समाज-व्यवस्था धर्म-धुरी पर आधारित होनी चाहिए। एकत्म भागवतवाद वास्तव में अद्वैत वेदान्त के सिद्धान्तों का सामाजिक क्षेत्र में प्रयोग है। जिसमें व्यक्ति की उन्नति में समाज की उन्नति है और समाज की उन्नति में व्यक्ति की उन्नति की प्रतिष्ठा हुई है।

आचार्य श्री रजनीश ने प्रेम और काम जेने गोपन एवं वर्ज्य विषय पर बेलौस टिप्पणी की है। श्री रजनीश की मूल्य-दृष्टि का लक्ष्य वर्तमानयुगीन चिंतकों का प्रिय विषय रहा है लेकिन जिस प्रेम की मूल्यवत्ता का गायन और प्रकाशन उन्होंने किया है वह मानव प्रकृति की नैसर्गिक सहजात एवं वास्तविक प्रवृत्ति है। श्री रजनीश पर स्तूत ऐन्द्रिकता का आरोप है। सभोग से समाधि तक की यात्रा भले ही विवादास्पद हो लेकिन जिस प्रेम की अभिव्यक्ति उन्होंने किया है, वह सर्जनात्मक मानव-जीवन का मूल्यवान तत्व है। प्रेम का सबसे स्थूल रूप भौतिक या ऐन्द्रिक प्रणय है, फिर सवेगात्मक या भावात्मक प्रेम और अन्ततः उच्चतम कोटि का प्रेम आध्यात्मिक होता है। तीनों ही स्तरों पर प्रेम रहस्यमय ढंग से प्रेमिक में नवीन जीवन-स्पंदन को जागृत एवं जीवन्त बना देता है। परिपूर्ण प्रेम एक अद्भुत सजीवनी-शक्ति है जो मनुष्य को व्याकुल विक्षिप्तता से बचाकर उसकी सर्वश्रेष्ठ सभावनाओं को अभिव्यक्ति देती है।

मातृवेदनाय राग ७ रात्रिगीत वेदांतिक विचारों का विकास और नैतिक-मूल्यों के परिष्कार में भौतिकवाद की नवीन सशोधित एवं अतिशय विकसित व्याख्या प्रस्तुत की। राय एक ओर धर्मशास्त्रीय सिद्धान्तों से दर्शन का गठजोड़ किये जाने के विरुद्ध थे और दूसरी ओर विज्ञान और दर्शन के मध्य निकट संबंध के परोक्षकार थे। उनके अनुसार प्राचीन सिद्धान्तों का अध्ययन वैज्ञानिक ज्ञान के आलाप में निरंतर सशोधित करते रहना चाहिए। परंपरागत मानकवाद के विपरीत राय के दार्शनिक चिंतन में नैतिकता का महत्वपूर्ण स्थान है, यद्यपि वे धर्मशास्त्रीय मान्यताओं एवं अतिप्राकृतिक शक्तियों में विश्वास नहीं रखते। राय के मतानुसार लोकायत मत 'खाओ पीओ और मौज करो' का सिद्धान्त नहीं है जैसा कि आमतौर से उसके अज्ञानी और विद्वेषपूर्ण विराधी प्रचारित करते हैं। उन्होंने लोकायत नैतिकता को मनुष्य की जन्मजात तक बुद्धिशीलता से जोड़ा है। राय का नैतिक चिंतन व्यक्ति की स्वतंत्रता को सर्वोच्च मूल्य मानता है और इतिहास की मानवतावादी व्याख्या। मानव-संकल्प एवं विचारों और 'मैत्री-मूल्य' को कन्द्रिय महत्व देता है। देवीप्रसाद तट्टोपाध्याय ने साप्ताहिक सभा में सहानुभूतिपूर्वक लोकायतवाद की पुनरारचना की है। लोकायतवाद का बुनियादी सिद्धांत देहवाद है और इसके अंतर्गत इन्द्रियसुख को ही जीवन का एकमात्र लक्ष्य माना गया है। यदि ऋण' कृत्वा धृतम् पीवेत् जसी व्यंगोक्ति को छोड़ दें तो लोकायतवाद के अनुसार स्वर्ग का कहीं पता नहीं माना नाम की कोई चीज नहीं और ऐसी कोई आत्मा नहीं जो परलोकगमन करती हो। इसलिए जीवन में भागने के बदले उसका भरपूर उपभोग करना चाहिए। मानव-प्राणी के रूप में अपने अल्पकालीन जीवन का श्रेष्ठतम उपभोग ही जीवन का चरम-लक्ष्य है।

डा० नन्दकिशोर देवराज मनुष्य की सृजन-वृत्ति को मौलिक पूर्वमान्यता मानकर मानव-मूल्यों को साध्य एवं साधन अथवा भौतिक एवं आध्यात्मिक दो वर्गों में विभाजित करते हैं, और गुणात्मक द्रष्टि से आत्मिक-आध्यात्मिक मूल्योंपलब्धि को श्रेष्ठ मानते हैं। वेदान्तिक परंपरा के चिंतक प्रो० सगमलाल पाण्डेय पुरुषार्थ-चतुष्टय की धारणा में भक्ति और शक्ति को शामिल करके छह पुरुषार्थों की विवेचना करते हैं। उन्होंने मुक्ति को मानव-जीवन का चरममूल्य स्वीकार किया है और उसी के परिप्रेक्ष्य में शेष मूल्यों की मूल्यवत्ता का अंकन किया है। मूल्य-दर्शन के उपरोक्त पर्यवेक्षण-से ऐसा प्रतीत होता है कि चरममूल्य के

निर्धारण की समस्या ही मूल्य-विज्ञान की केन्द्रिय समस्या है। तत्पश्चात् उक्त अवधारण के अनुरूप ही मानव-जीवन का ताना-बाना बुना जाता है। अस्तु चरम-मूल्य का निर्धारण व्यापक पर्येषणा पर अवलंबित होना चाहिए। जिससे चरम-मूल्य की साधना करता हुआ साधक मानव प्रकृति के तीनों पक्षों-शारीरिक मानसिक एवं आध्यात्मिक को सतृप्त कर सके।

बीसवीं सदी के मूल्य-चिंतन को स्थूल रूप में द्विधा-विभक्त किया जा सकता है—स्वातंत्र्य पूर्व एवं स्वातंत्र्योत्तर मूल्य दर्शन। स्वातंत्र्यपूर्व मूल्य विषयक दृष्टि मूलतः आध्यात्मिक है और उसपर पूर्वी एवं पश्चिमी दोनों ही दार्शनिक परंपराओं का सम्मिलित प्रभाव है। उनकी जीवन-दृष्टि में भौतिकवाद एवं अध्यात्मवाद प्रवृत्ति एवं वैराग्य, गतिवाद एवं शान्तिवाद सहयुक्त है, और उन्होंने एक नवीन वैश्विक चेतना का भाव उत्पन्न किया है। गुरुदेव टेंगोर, महात्मा गांधी एवं पं० नेहरू ने अंतर्राष्ट्रीयता एवं शान्तिवाद पर अत्यधिक जोर दिया। लेकिन स्तम्भित कर देने वाले चीनी आक्रमण, कश्मीर में लगातार पाकिस्तानी हस्तक्षेप आतंकवाद संप्रदायवाद, जातिवाद इत्यादि की मादरजाद नगी सच्चाईया अधिक, और अधिक यथार्थपूर्णक एवं परिपक्व वैज्ञानिक जीवन-दृष्टि की माँग करती है। इसका यह अर्थ कदापि नहीं है कि हम अपनी महान आध्यात्मिक परंपरा का अवमूल्यन करें। महत्वपूर्ण केवल यह है कि धार्मिक अध्यात्मवाद को विश्राम देकर वैश्विक दृष्टि के अनुकूल नये जीवन-दर्शन का विकास करें, और इसतरह सामाजिक आर्थिक राजनैतिक एवं नैतिक मूल्यों की सृजनात्मक उद्भावना प्रस्तुत करें। समसामयिक सदर्भों में मनु प्रतिपादित चातुर्वर्ण्य सिद्धान्त का अधपोषण एवं रक्षण न तो उचित है, न ही बुद्धिमतापूर्ण। प्राचीन वर्णाश्रम धर्म वर्तमान जनतांत्रिक पद्धति से असंगत है। वर्तमान-सदर्भों में वानप्रस्थ एवं सन्यास की अपेक्षा सक्रिय मानव-सेवा का मूल्य और महत्व अधिक है। इस दृष्टि से, प्राचीन मनुवाद के बाह्य स्वरूप का आज की विकसित एवं समृद्ध वैज्ञानिक दृष्टि के अनुरूप पुनर्व्याख्यान और साथ ही उसके आन्तरिक कलेवर में सरक्षित मूल्यवान तत्वों का प्रकाशन अपेक्षित है। अस्तु, समसामयिक चिंतकों को प्राचीन दर्शन पद्धतियों एवं जीवन मूल्यों की असमीक्षित ससक्तता त्यागकर निर्भीकतापूर्वक वैज्ञानिक युग की अपेक्षाओं के अनुरूप नवीन मूल्यबोध की आधारिकाओं का संस्थापन करना चाहिए, ताकि नवीन मूल्य-दृष्टि का पोषण एवं रक्षण हो सके।

स्वातन्त्र्योत्तर भारत की अर्द्धशदी में देश का चेतसिक-सौस्कृतिक वातावरण एकदम बदला हुआ दिखाई दे रहा है। विगत शताब्दी के सामाजिक-धार्मिक एवं आदर्शवादी राजनैतिक आंदोलन यथा , आर्यसमाज रामकृष्ण मिशन और गोंधीवाद का प्रभाव निशेष हो गया है। सम्प्रति भारत में औद्योगिक क्रान्ति की आधी छाया हुई है और साथ ही लोगों की मनोवृत्ति इहलौकिक हुई है। विगत अर्द्धशताब्दी में पाश्चात्य विचारों की तीव्र बाढ़ ने भारतभूमि को आप्लावित किया है। नवीन भावों, विचारों एवं मूल्यों ने हमपर हमला किया है। चिंतन की पारंपरिक शृंखला जर्जर हुयी है और अनेक विचारकों ने परंपरा-विनिर्मुक्त चिंतन प्रारंभ किया है। वैज्ञानिक, प्राविधिक एवं आर्थिक प्रगति के आलोक में समझदार और सुशिक्षित भारतीयों के बीच आज उच्च-जीवन-स्तर प्रमुख मूल्य के रूप में स्वीकृत और समादृत हुआ है। मार्क्सवादी विचारक सर्वहारा स्वार्थ को महत्वपूर्ण मूल्य मानते हैं तथा जनतन्त्रिक मनोवृत्ति के विकास में स्वतंत्रता समानता एवं बहुत्व को मूल्य-पद पर आसीन किया है। शिक्षा और योरोपीय संस्कृति के प्रभाव ने पारंपरिक रुढ़ियों से मुक्ति दी है किन्तु शिक्षित लोगों में भी कथनी-करनी का बढता अन्तर सोचनीय है। सिद्धान्त जिन मूल्यों को हम अपने लिए श्रेष्ठ मानते हैं उन्हें दूसरों के लिए स्वीकार नहीं पाते। फलतः सामाजिक धार्मिक राजनैतिक भेदभाव बढ रहा है। दूसरा महत्वपूर्ण तथ्य है-शिक्षित लोगों में नैतिकता का घटता हुआ आग्रह और क्रमशः अधिकाधिक अवसरवादी बनते जाना। लोगों में प्राचीन नैतिक धार्मिक मूल्यों की उपलब्धि की माँग घट रही है और येन-केन प्रकारेण उच्च भौतिक जीवन-स्तर का आग्रह-दुराग्रह बढ रहा है। हम भौतिक समृद्धि और ऐश्वर्य की कामना तो करते हैं लेकिन उसकी प्राप्ति और संरक्षा के लिए अनिवार्य नैतिक चारित्रिक आधार के प्रति लापरवाह रहते हैं। इसी उदासीनता ने हमारी नैतिक-सामाजिक मूल्य-भावना को रुग्ण किया है। हम हर हाल में अपनी 'चाहना के विषय' को प्राप्त कर लेना चाहते हैं। फिर उसके पक्ष में प्राचीन सिद्धान्तों एवं आदर्शों के उबाऊ और निरावेग उद्धरण देकर वाद को विवाद और-प्रतिवाद बना देते हैं। विविधवादों एवं जीवनदृष्टियों की समसामयिक अराजक स्थिति में-जब जीवन को अर्थवान बनाने वाले सभी आदर्श-प्रतिमान ध्वस्त होते जा रहे हों, उच्च जीवनमूल्य विश्वास और आस्थाएँ सशय की परिधि में समा गई हों, और चतुर्दिक प्रसरित स्थूल भोगवादी जीवन-दृष्टि तथा अविचारित अर्थोपार्जन की अतहीन भूख के समक्ष विवेकच्युत मानव कहीं भी, कैसे भी,

कुछ भी करने ओर कराने को सतत् प्रस्तुत है— समय की यह साँस्कृतिक ऐतिहासिक माँग ओर चुनौती है कि दर्शन विज्ञान-युग की नई बहुविध सपन्न जीवन-दृष्टि को सार्थक मोड़ दे। आज के चिंतकों को लोगों के समक्ष नये युग की सभावनाओं के अनुरूप उदार एवं व्यापक मूल्यों का निरूपण तथा उच्चतर एवं निम्नतर जीवन मूल्यों का समीक्षाबुद्धि ग्राह्य तारतम्य स्पष्ट करना चाहिए।

भावी शोधार्थ सुझाव

प्रस्तुत शोध प्रबन्ध का विषय अद्यतन परिस्थितियों पर आधारित है, अतएव इसपर शोध करने में पाठ्य-सामग्रियों का नितान्त अभाव है। अतएव इस सदर्थ में स्वविवेक के आधार पर मूल्य-निर्धारणार्थ शोध करने की आवश्यकता है। इस अध्ययन के अतिरिक्त निम्न अद्यतन विचारों पर भावी शोधार्थी ध्यान आकृष्ट कर सकते हैं—

- (i) वेदमूर्ति तपोनिष्ठ श्रीराम शर्मा के विचार सग्रहों पर अद्यतन मूल्यों का निर्धारण करके समाज को प्राच्य आध्यात्मिक परम्परा से जोड़ा जा सकता है।
- (ii) महर्षि रमन के विचारों के आलोक में मूल्य-निर्धारण का प्रयास किया जा सकता है।
- (iii) मूल्य-चिन्तन पर 1950 के बाद के प्राप्त सदर्थ-ग्रंथों का एक सारतत्व सकलित करके स्वविवेकानुसार मूल्य-निर्धारण का प्रयास किया जा सकता है।